Rekonsiliasi & Toleransi

Muslim - Non Muslim Dalam Bingkai Moderasi Islam

Esti Zaduqisti

Amat Zuhri

Editor :
Ali Mashuri
Tri Astutik Haryati
Miftahul Ula

IAIN PEKALONGAN PRESS

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

K.H. ABDURRAHMAN WAHID

PEKALONGAN – INDONESIA

https://uingusdur.ac.id/

REKONSILIASI DAN TOLERANSI MUSLIM-NON MUSLIM DALAM BINGKAI MODERASI ISLAM

Penulis :
Esti Zaduqisti
Amat Zuhri

IAIN PRESS

Rekonsiliasi dan Toleransi Muslim-Non Muslim dalam Bingkai Moderasi Islam

Penulis : Esti Zaduqisti
Amat Zuhri

Editor : Ali Mashuri
Universitas Brawijaya Malang
Tri Astutik Haryati
IAIN Pekalongan
Miftahul Ula
IAIN Pekalongan

Pra cetak & cetak : Matagraf Yogyakarta
Cetakan Pertama : September 2019
vi + 116 hlm.

ISBN : 978-602-6203-09-0

Hak cipta dilindungi undang-undang pada penerbit
IAIN Pekalongan Press
Jl. Kusumabangsa No 9 Pekalongan
Telp. (0285) 412575. Faks. (0285) 423418
e-mail: lp2m@iainpekalongan.ac.id

KATA PENGANTAR

Buku ini berjudul "Rekonsiliasi dan Toleransi Muslim Non Muslim dalam Bingkai Moderasi Politik Islam". Buku ini merupakan hasil penelitian yang telah kami laksanakan di tahun 2019 dengan judul "Peran Moderasi Islam Terhadap Rekonsiliasi Antar Kelompok dan Sikap Toleran Muslim pada non-Muslim". Demi pemanfaatan hasil penelitian yang lebih luas, maka selain kami laporkan kepada Rektor IAIN Pekalongan yang mendanai penelitian ini, kami juga menerbitkannya dalam bentuk buku.

Alhamdulilahirabbil alamin, puji syukur atas terselesaikannya penelitian ini. Terimakasih kepada berbagai pihak yang telah mendukung terlaksananya penelitian ini. Tidak lupa juga peneliti sampaikan kepada Rektor telah memberikan ijin team kami mengambil data untuk penelitian ini. Terucap pula terimakasih kepada para informan penelitian ini, mahasiswa IAIN Pekalongan, terkhusus mahasiswa Fakultas Ushuluddin, Adab, dan Dakwah, serta beberapa pihak yang tidak bisa kami sebutkan satu per satu. Demikian pula terimakasih diucapkan kepada Bapak Rektor IAIN Pekalongan yang telah mensupport secara materiil dan pendanaan dari DIPA IAIN tahun 2019.

Semoga hasil penelitian ini bermanfaat, dan mampu memberikan kontribusi yang bermakna bagi pengembangan ilmu pengetahuan di lingkungan IAIN Pekalongan pada khususnya, dan di lingkungan yang lebih luas pada umumnya.

Lebih khusus lagi, semoga hasil penelitian ini juga membawa manfaat bagi pengembangan ilmu Bimbingan Penyuluhan Islam dan ilmu Tasawuf dan psikoterapi di Fakultas Ushuluddin, Adab, dan Dakwah IAIN Pekalongan.

Peneliti menyadari sepenuhnya, penelitian ini masih jauh dari sempurna sehingga saran dan kritik sangat berguna demi perbaikan dan kesempurnaannya. Semoga penelitian ini bermanfaat bagi semua yang membacanya dan mencintai ilmu.

Pekalongan, September 2019

Team Penulis

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR iii
DAFTAR ISI v

BAB I PENDAHULUAN
A. Latar Belakang 1
B. Rumusan Masalah 4
C. Tujuan Penelitian 5
D. Signifikansi Penelitian 5
E. Kajian Riset Sebelumnya 6
F. Kajian Teori 6
G. Metode Penelitian 12
H. Sistematika Penulisan 14

BAB II MODERASI ISLAM, TOLERANSI, DAN REKONSILIASI TERHADAP KELOMPOK LAIN
A. Moderasi Islam 15
B. Toleransi Terhadap Kelompok Lain 52
C. Rekonsiliasi Terhadap Kelompok Lain 55
D. Hubungan Antar Variabel 57

BAB III HASIL PENELITIAN
A. Kancah Penelitian 60
B. Validitas Item dan Reliabilitas Instrumen Penelitian 63
C. Deskripsi Hasil Penelitian 71
D. Hasil Uji Hipotesis Penelitian 72

BAB IV PEMBAHASAN
A. Moderasi Islam menjadi Prediktor Positif Toleransi Umat Islam terhadap Non-Muslim 78
B. Peran Moderat Politik Islam dalam Memprediksi Secara Positif Toleransi Umat Islam Terhadap Non-Muslim akan Dimediasi oleh *Nested-Identity* yang Tinggi 80
C. Kecenderungan Rekonsiliasi Muslim Terhadap Non-Muslim Akan Diprediksi Secara Positif oleh Toleransi Kelompok Luar dan Toleransi *Outgroup* Akan Memediasi Hubungan Positif Antara Moderatisme Politik Islam dan Kecenderungan Rekonsiliasi 82

BAB V PENUTUP
A. Kesimpulan 85
B. Saran dan Rekomendasi 86

DAFTAR PUSTAKA 89
TENTANG PENULIS 111

BAB I
PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Isu radikalisme belakangan ini menjadi perhatian serius oleh berbagai kalangan, mulai dari media, ilmuwan dan peneliti, sampai dengan masyarakat awam. Sebagai sebuah fakta sosial, radikalisme sebenarnya tidak sebatas terkait dengan agama, tetapi juga dengan domain lain seperti separatisme dan aliran ideologi politik kanan maupun kiri (Doosje, Moghaddam, Kruglanski, de Wolf, Mann, & Feddes, 2016). Dalam domain agama, radikalisme sebenarnya bukan monopoli Islam semata. Hal ini disebabkan karena agama-agama arus utama lainnya seperti Kristen, Hindu, dan Buddha juga bisa atau tidak imun terpengaruh oleh radikalisme. Akan tetapi, radikalisme Islam menjadi sorotan akibat dari keberadaan sejumlah kelompok atau organisasi ekstrim dan aksi terorisme mereka seperti Al Qaeda, Boko Haram, dan ISIS (Esposito & Mogahed, 2007; Hoft, 2015). Di Indonesia sendiri, Jamaah Ansharut Daulah (JAD) dan Jamaah Ansharut Tauhid (JAT) adalah kelompok teroris yang masih aktif dan terus melancarkan aksi-aksi brutal mereka (Fair, Hwang, & Majid, 2018).

Radikalisme agama memang tidak terkait langsung dengan terorisme, seperti tersirat dalam pernyataan bahwa teroris kemungkinan besar adalah seorang yang radikal, tetapi tidak semua orang radikal otomatis adalah seorang

teroris (Sugiono, 2011). Meskipun demikian, ada kesepakatan secara akademis bahwa radikalisme adalah pemantik kuat dibandingkan dengan faktor-faktor lain dalam menimbulkan terorisme (Lombardi dkk, 2014). Menyadari dan mengetahui potensinya dalam memantik terorisme, peneliti dari berbagai macam displin ilmu telah tertarik untuk menyelidiki radikalisme Islam dengan tujuan untuk mencari cara-cara ataupun strategi praktis yang efektif untuk meredamnya (Soliman, Bellaj, & Khelifa, 2016).

Indonesia adalah negara terbesar di dunia dalam hal populasi Muslim. Sensus terakhir pada tahun 2010 melaporkan bahwa lebih dari 87% orang Indonesia menyatakan diri sebagai Muslim, 9,87% Kristen, 1,69% Hindu, 0,72% Buddha, sementara 0,56% mempraktikkan agama lain ("Penduduk Indonesia", 2019). Pemerintah Indonesia secara resmi mengakui enam agama, yaitu, Islam, Protestan, Katolik Roma, Budha, Hindu, dan Konfusianisme (Heriyanto, 2017). Secara historis, Muslim Indonesia moderat sebagaimana dibuktikan dalam keputusan politik para pendiri untuk menetapkan Pancasila (yaitu, lima Pilar, dengan yang pertama menyatakan satu Dewa Tertinggi) sebagai ideologi nasional yang inklusif selain dari ideologi eksklusif Hukum Syariah. Dua organisasi Islam terbesar di Indonesia, Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah, ikut mendukung Pancasila sejak awal hingga sekarang. Meskipun inklusif, ideologi nasional Indonesia tidak sepenuhnya efektif dalam

mengatasi konflik agama dan kekerasan. Contoh paling terkenal adalah konflik sektarian di Kepulauan Maluku, bagian timur Indonesia. Konflik ini mengadu domba Muslim dengan umat Kristen dari tahun 1999 hingga 2002, dengan jumlah korban jiwa mencapai ribuan dan ratusan ribu orang terlantar (Duncan, 2014). Selain itu, sejak dekade terakhir telah ada tren yang berkembang baik ide-ide radikal atau kelompok-kelompok radikal yang bercita-cita untuk mengganti Pancasila dengan Hukum Syariah, untuk mendirikan negara Islam (Mubarok & Hamid, 2018). Dalam keadaan ini, tidak mengherankan bahwa intoleransi Muslim terhadap non-Muslim terus meningkat. Dari intimidasi dan diskriminasi dan bahkan serangan teror, non-Muslim di Indonesia telah menghadapi dan mengalami berbagai kesulitan (Mietzner, 2018). Akibatnya, masyarakat internasional mengkritik Indonesia dan mempertanyakan reputasinya sebagai negara Muslim yang moderat dan toleran (Menchik & Trost, 2018).

Untuk meredam radikalisme, Di Indonesia khususnya (Suharto, 2014) dan di negara-negara lain seperti Malaysia (Hanapi, 2014), moderasi Islam banyak diteliti dalam sebatas wacana akademis. Dengan demikian, belum ada penelitian empiris yang membuktikan sejauhmana moderasi Islam efektif untuk mengatasi radikalisme beragama di kalangan Muslim. Di Indonesia, Majelis Ulama Indonesia (MUI) telah merinci sepuluh nilai atau prinsip moderasi Islam (Amin, 2015; Karni, 2015), yang diargumentasikan efektif sebagai solusi untuk

mempromosikan Islam yang damai dan mengatasi radikalisme beragama di kalangan Muslim di negeri ini. Literatur yang ada (misal Huda, 2006; dan Staub, 2007) mengemukakan bahwa mempromosikan Islam moderat dapat menjadi salah satu strategi kunci untuk mendorong tindakan non-kekerasan Muslim terhadap non-Muslim. Namun, belum ada penelitian psikologis yang secara empiris menguji mekanisme psikologis dimana moderatisme Islam memainkan peran tersebut, terlebih lagi dalam kaitannya dengan toleransi dan rekonsiliasi konflik antar penganut agama di dunia. Untuk mengisi kesenjangan ini, penelitian ini berfokus pada sikap moderat Muslim dalam memprediksi atau mempromosikan toleransi muslim terhadap non-Muslim sehingga pada akhirnya juga memprediksi kecenderungan rekonsiliasi kelompok pertama (muslim) terhadap kelompok yang terakhir (non muslim).

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar-belakang di atas, penelitian ini mengajukan tiga permasalahan: (1) "apakah moderasi Islam akan menjadi prediktor positif toleransi umat Islam terhadap non-Muslim?", (2) "apakah peran moderat Islam dalam memprediksi secara positif toleransi umat Islam terhadap non-Muslim akan dimediasi oleh *nested-identity*?", (3) "apakah rekonsiliasi Muslim terhadap non-Muslim akan diprediksi secara positif oleh toleransi

outgroup?" dan apakah toleransi outgroup akan memediasi hubungan positif antara moderasi Islam dan rekonsiliasi?

C. Tujuan Penelitian

Sesuai dengan rincian permasalahan sebagaimana disebutkan di atas, penelitian ini memiliki tiga tujuan: (1) menganalisis moderasi Islam yang akan menjadi prediktor positif toleransi umat Islam terhadap non-Muslim, (2) menganalisis peran moderat Islam dalam memprediksi secara positif toleransi umat Islam terhadap non-Muslim akan dimediasi oleh *nested-identity*, (3) "menganalisis rekonsiliasi Muslim terhadap non-Muslim yang akan diprediksi secara positif oleh toleransi outgroup dan sekaligus toleransi outgroup yang akan memediasi hubungan positif antara moderasi Islam dan rekonsiliasi.

D. Signifikansi Penelitian

Penelitian ini diharapkan bisa memberikan sejumlah signifikansi, baik yang bersifat akademis-teoretis maupun praktis. Signifikansi akademis-teoretis penelitian ini terkait dengan konstruksi atau penyusunan moderasi Islam sebagai skala atau alat-ukur baru yang teruji secara psikometris, baik dari segi validitas maupun reliabilitasnya. Sementara itu, signifikansi praktis penelitian ini dikaitkan dengan harapan untuk menginternalisasikan prinsip-prinsip atau nilai nilai moderasi Islam ke dalam dakwah atau kurikulum pendidikan untuk meredam radikalisme beragama.

Signifikansi praktis kedua adalah harapan untuk menerapkan langkah-langkah konkrit untuk mengurangi sikap sikap intoleran dan meningkatkan rekonsiliasi terhadap kelompok lain, sebagai efek dari sikap moderasi Islam.

E. Kajian Riset Sebelumnya

Dalam literatur, moderasi Islam atau Islam moderat disebut dengan istilah Islam Wasattiyah, yang dipopulerkan oleh pemikir-pemikir Islam seperti Rashid Rida dan Yusuf al-Qaradawi (Islam & Khatun, 2015). Akan tetapi, terlepas dari popularitasnya, moderasi Islam belum pernah diuji secara empiris dalam penelitian sebelumnya. Belum ada skala baku untuk menilai dan mengukur moderasi Islam dan perannya sebagai prediktor dalam mengurangi radikalisme beragama di kalangan Muslim. Salah satu prinsip dari moderasi Islam menurut Amin (2015) dan Karni (2015) adalah *tasamuh*, yaitu mengakui dan menghargai keragaman, yang terkait dengan aspek keagamaan maupun aspek kehidupan lainnya. Dengan demikian, penelitian ini mengasumsikan bahwa moderasi Islam akan berperan signifikan dalam mereduksi radikalisme beragama. Sebuah penelitian komprehensif sebelumnya yang dilakukan oleh Soliman dkk (2016) mengungkap sejumlah prediktor yang memantik radikalisme beragama (lawannya dari moderasi islam) di kalangan Muslim di Mesir. Prediktor-prediktor ini mencakup baik faktor individual maupun sosial, yang pada

intinya mengerucut pada intoleransi terhadap orang atau kelompok lain.

Penjelasan secara teoritis dapat dipaparkan bahwa salah satu aspek dari moderasi Islam adalah moderatitas politik Islam. moderatitas politik Islam meningkatkan perasaan umat Islam bahwa identitas nasional harus ditempatkan secara hierarkis lebih tinggi daripada identitas Islam. Jika rasa identitas nasional ini tinggi, maka pada gilirannya akan menumbuhkan toleransi kelompok luar Muslim. Atas dasar ini, maka kecenderungan rekonsiliasi kelompok agama ini dalam hubungannya dengan non-Muslim kemudian muncul. Latar belakang kontekstual yang kami gunakan untuk memverifikasi ide-ide ini adalah Indonesia, negara multi-agama yang saat ini sangat membutuhkan promosi moderat Islam. Dalam masyarakat majemuk, seperti Indonesia, dengan ragam identitas agamanya, membasmi dan mencegah konflik antar kelompok dan kekerasan bukanlah upaya sepele. Ini khususnya kasus ketika masyarakat memiliki sejarah konflik agama yang berkepanjangan (Pearce, 2005). Terhadap latar belakang ini, tindakan oleh pemerintah seringkali gagal dalam mengatasi masalah (Knox & Quirk, 2000) ketika konflik bertahun-tahun menumbuhkan emosi negatif seperti kemarahan dan balas dendam, serta orientasi kognitif negatif seperti ketidakpercayaan dan menjadi korban (Bruneau & Saxe , 2012; Halperin, 2011). Untuk menghadapi konflik dan kekerasan antar kelompok, rekonsiliasi sangat relevan. Rekonsiliasi dalam hal ini

memfasilitasi pihak-pihak yang berselisih untuk mengembangkan emosi konstruktif, orientasi kognitif, dan tindakan yang saling menguntungkan, untuk mengubah konflik antar kelompok dan kekerasan menjadi perdamaian (Bar-Tal & Bennink, 2004; Kelman, 2004; Nadler, Malloy, & Fisher, 2008). Menerapkan ide-ide ini ke dalam konteks hubungan antara Muslim dan non-Muslim, penelitian saat ini meneliti bagaimana sikap moderasi Islam Islam memiliki potensi untuk mendorong umat Islam lebih toleran terhadap non-muslim, dan lebih bersedia untuk mendamaikan konflik mereka dengan non-Muslim.

F. Kajian Teori

Hubungan antar variabel dalam penelitian ini dilandaskan pada dua teori utama. Pertama adalah *theory of planned behavior* (Ajzen, 1991) dan juga versi ekstensinya (Moons & De Pelsmacker, 2015). *Theory of planned behaviour* pada dasarnya mengasumsikan bahwa niat atau intensi (*intension*) adalah prediktor terkuat perilaku (*behaviour*), sementara niat diprediksi oleh sikap (*attitude*). Versi ekstensi dari teori ini menambahkan konstruk emosi (e*motion*), bersama dengan sikap, sebagai prediktor niat atau intensi. Sikap dan emosi, mengacu pada kedua teori tersebut selanjutnya diprediksi secara langsung oleh sistem keyakinan (*belief systems*). Teori kedua adalah *value-belief-norm theory* (Stern, 2000), yang mengasumsikan bahwa nilai (*value*) atau prinsip

kehidupan merupakan konstruk atau variabel yang memprediksi sistem keyakinan.

Dalam konteks penelitian ini, moderasi Islam dispesifikan pada moderat politik Islam sebagai salah satu kategori dari dua kategori besar yang dikemukakan oleh Hilmy (2013) dan Kamali (2015), dimana yang menjadi kategori pertama adalah komponen kognitif yang berkaitan dengan pola pikir atau mentalitas untuk menggunakan cara berpikir rasional, termasuk pendekatan kontekstual dan bukan tekstual dalam memahami Islam. Yang kedua adalah komponen konatif atau perilaku yang berkaitan dengan, antara lain, penyebaran Islam secara damai dan penerimaan terhadap cara hidup modern (mis., Demokrasi, hak asasi manusia, ilmu pengetahuan). Penelitian ini berfokus pada moderat politik Islam yang termasuk dalam kategori kedua. Secara teori moderat politik Islam pada khususnya (Achilov & Sen, 2017) dapat mempromosikan toleransi umat Islam terhadap non-Muslim.

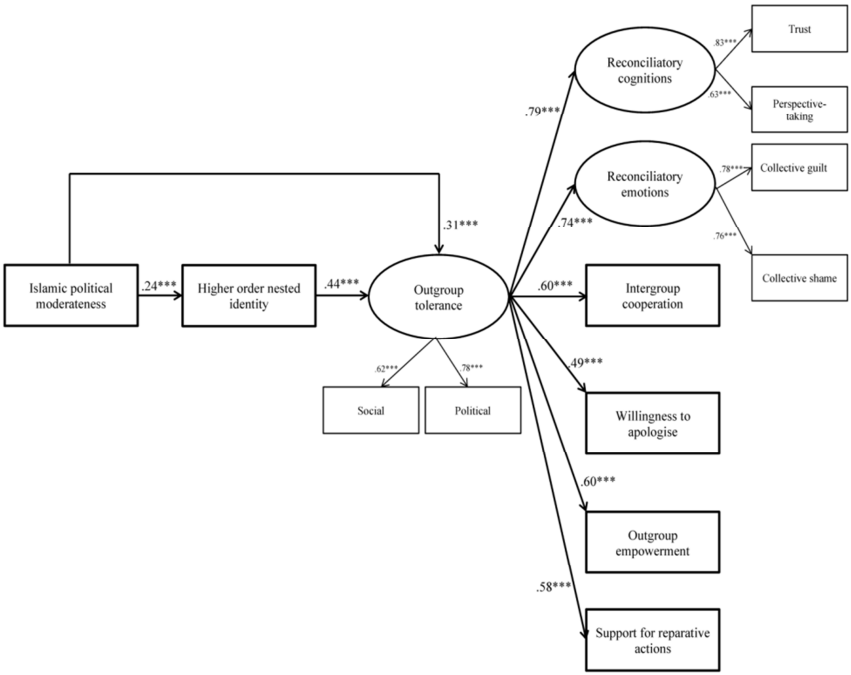
Dalam konteks hubungan mayoritas-minoritas, Weldon (2006) mengusulkan dua kategori dasar toleransi kelompok luar, yaitu, toleransi politik dan toleransi sosial. Toleransi politik mengacu pada pengakuan mayoritas bahwa kelompok minoritas memiliki hak politik dasar yang sama dengan kelompoknya. Hak-hak politik termasuk kebebasan beragama, kebebasan berbicara, persamaan di depan hukum, kebebasan berserikat, dan untuk menjadi kandidat dalam pemilihan politik. Toleransi sosial mengacu pada keinginan aktual dari mayoritas untuk

menerima minoritas sehingga mayoritas tidak menolak hidup berdampingan, menjalin persahabatan dan kerja sama dengan minoritas, terlepas dari perbedaan antarkelompok di antara keduanya.

Nested-Identity menunjukkan sejauh mana identitas tertentu tertanam dengan identitas lain (Brewer, 1995). *Nested-identity* dapat dijelaskan dalam hal identitas tingkat rendah dan tinggi, menggunakan dimensi vertikalitas atau inklusivitas (Ashfort & Johnson, 2001; Medrano & Gutiérrez, 2014). Vertikalitas berkonotasi dengan hierarki *nested-identity* di mana identitas tingkat tinggi ditempatkan di atas identitas urutan bawah. Inklusivitas berkonotasi bagaimana identitas tingkat tinggi mencakup identitas tingkat rendah. Aksoy (2017) menjelaskan bahwa *nested-identity* tingkat tinggi berpotensi dalam meningkatkan toleransi terhadap kelompok lain, mengingat perannya dalam mengurangi proyeksi ingroup. Sebagaimana diteorikan dan ditemukan oleh Waldzus, Mummendey, Wenzel, dan Weber (2003), penurunan proyeksi ingroup menghasilkan sikap yang lebih toleran terhadap ingroup (mis., Jerman) terhadap outgroup (mis., Polandia). Dalam konteks penelitian saat ini, maka dapat diprediksikan semakin banyak Muslim melihat bahwa identitas nasional mereka harus ditempatkan sebagai identitas tingkat tinggi dalam hubungannya dengan identitas Islam mereka (*nested-identity* tingkat tinggi), semakin besar kemungkinan mereka toleran terhadap non-Muslim. Muslim. Seperti yang dikemukakan di atas,

Achilov dan Sen (2017) mengkarakteristikkan Muslim yang secara politis moderat sebagai Muslim yang mendukung ide-ide yang sangat inklusif tentang Islam politik, yaitu, dukungan untuk hak-hak sipil dan politik masyarakat, serta akomodasi untuk implementasi hukum Syariah yang tidak arbitrer.

Moderasi Islam dalam aspek politik tersebut diatas juga diprediksi memfasilitasi kecenderungan rekonsiliasi antar kelompok Muslim sehingga mereka dapat mengembangkan emosi, kognisi, dan perilaku konstruktif terhadap non-Muslim. Rekonsiliasi antarkelompok dapat dianggap sebagai hasil dan proses (Bar-Tal & Bennink, 2004). Sebagai hasilnya, manifestasi utama dari rekonsiliasi antar kelompok adalah perdamaian positif, yaitu perdamaian yang stabil dan tahan lama yang tidak mudah berubah menjadi lingkaran setan konflik dan kekerasan antarkelompok (Biton & Salomon, 2006). Dari keterkaitan teori yang diejalskan diatas, maka dapat digambarkan kerangka berpikir sebagaimana tercantum dalam gambar 1.



Gambar 1. Hubungan antara Moderasi Islam, Toleransi Terhadap Kelompok Lain, Nested Identity, dan Rekonsiliasi Terhadap Non Muslim.

G. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian kuantitatif dimana setiap konstruk atau variabel diukur melalui skala. Hasil pengukuran masing masing variabel ini kemudian dianalisis secara statistik menggunakan SPSS 18. Secara lebih spesifik, hubungan antar variabel penelitian sebagaimana telah diuraikan dalam gambar atau diagram skema pemikiran akan diuji menggunakan PROCESS macro dari Hayes (2013) yang terinstall di dalam SPSS 18.

2. Populasi dan Sampel Penelitian

Populasi dalam penelitian ini adalah mahasiswa Muslim di IAIN Pekalongan (dengan jumlah kurang lebih 6000 mahasiswa. Sementara sampel penelitian dibatasi pada mahasiswa muslim dari sejumlah program studi dalam lingkup IAIN Pekalongan. Sampel penelitian ditarik secara non-random, menggunakan metode convenience sampling (Gravetter & Forzano, 2015) dimana sampel didapatkan atas dasar kesediaan mahasiwa untuk berpartisipasi dalam penelitian dengan mengisis kuesinoer yang diberikan. Sedang jumlah sampel yang digunakan adalah 299 mahasiswa. (Krejcie & Morgan, 1970). Batas yang ditentukan oleh Krejcie & morgan untuk populasi 5000-10.000, maka sampelnya minimal 272.

3. Instrumen dan variabel Penelitian

Instrumen yang digunakan dalam penelitian berupa angket atau kuesioner yang terdiri dari sejumlah skala untuk mengukur masing-masing variabel. Skala pertama adalah untuk mengukur moderasi Islam pada aspek politik. Skala kedua adalah skala untuk toleransi kepada kelompok luar. Skala ketiga adalah skala untuk mengukur rekonsiliasi terhadap kelompok luar.

4. Teknik Analisis Data

Data yang diperoleh dari tiap-tiap tahap penelitian akan dianalisis secara kuantitif. Untuk analisis kuantitatif yang deskriptif, penelitian ini akan menggunakan SPSS 18

for Windows. Untuk analisis kuantitatif yang bersifat hipotetis, penelitian ini akan menggunakan Mplus version 7 (Muthén & Muthén, 1998–2015). Secara lebih khusus, Mplus version 7akan digunakan untuk menguji model hubungan antar variabel, sebagaimana dirinci dalam Gambar 1 dan 2, melalui perantara structural equation modelling (SEM; Wang & Wang, 2012).

H. Sistematika Penulisan

Sistematika penulisan laporan penelitian ini terdiri dari 5 bab. Bab pertama adalah pendahuluan yang memuat latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, kajian riset terdahulu, kajian teori, metode dan sistematika penulisan. Bab kedua adalah landasan teori yang mengkaji tentang Moderasi Islam, Toleransi kepada kelompok luar, dan Kecenderungan rekonsiliasi terhadap Kelompok Lain, Hubungan antar variabel penelitian dan hipotesis. Bab ketiga adalah hasil penelitian terkait dengan masing masing variabel, diawali dengan memaparkan hasil uji instrument penelitian, deskripsi Hasil Penelitian, dan Hasil uji Hipotesis. Bab keempat adalah pembahasan yang terdiri dari pembahasan hasil uji hipotesis 1, pembahasan hasil uji hipotesis 2, dan pembahasan hasil uji hipotesis 3. Bab kelima adalah penutup yang berisi kesimpulan dan saran.

BAB II
MODERASI ISLAM, TOLERANSI, DAN REKONSILIASI TERHADAP KELOMPOK LAIN

A. Moderasi Islam

1. Pengertian Moderasi Islam

Secara etimologi, *modserat pertama* selalu menghindarkan perilaku atau pengungkapan yang ekstrem; dan *kedua* berkecenderungan ke arah dimensi atau jalan tengah (KBBI, https://kbbi.web.id/moderat). Oleh karena itu moderasi Islam dapat definisikan sebagai pandangan atau sikap yang selalu berusaha mengambil posisi tengah dari dua sikap yang berseberangan dan berlebihan sehingga salah satu dari kedua sikap yang dimaksud tidak mendominasi dalam pikiran dan sikap seseorang. Dengan kata lain seorang muslim moderat adalah muslim yang memberi setiap nilai atau aspek yang berseberangan bagian tertentu tidak lebih dari porsi yang semestinya (Amin, 2014).

Menurut Mohammad Hashim Kamali (2015: 9), Moderat dalam Bahasa Arabnya adalah *wasatiyyah* yang memiliki beberapa sinonim, di antaranya: *tawassuṭ*, *i'tidal*, *tawazun*, *iqtiṣād*. Oleh karena itu moderat dapat diartikan sebagai sikap memilih posisi tengah di antara dua ekstremitas. kebalikan dari *wasaṭiyyah* adalah *taṭarruf*, yang berarti menunjukkan "kecenderungan

menuju pinggiran" yang dikenal sebagai ekstrimisme,""Radikalisme," dan "berlebihan." Makna lain dari *wasatiyyah* adalah "pilihan terbaik", seperti dalam Hadis Nabi yang artinya: "Sebaik-baik perkara adalah tengah-tengahnya". *Wasaṭiyyah* juga menandakan kekuatan, seperti matahari pada waktu siang, yang merupakan posisi terpanas dibandingkan dengan awal atau akhir hari. *Wasat* juga dapat dianalogikan dengan usia muda seseorang yang menempati posisi tengah antara kelemahan masa kecil dan masa tua.

Dudung Abdur Rahman (2019) menjelaskan bahwa kata *wasath* pada mulanya menunjuk pada sesuatu yang menjadi titik temu semua sisi seperti pusat lingkaran (tengah). Kemudian berkembang maknanya menjadi sifat-sifat terpuji yang dimiliki manusia karena sifat-sifa tersebut merupakan jalan tengah dari sifat-sifat tercela. Seperti sifat dermawan adalah pertengahan antara kikir dan boros, berani pertengahan antara takut dan sembrono. Oleh karena itu Dudung Abdur Rahman mendefinisikan *wasatiyah* sebagai sebuah metode berpikir, berinteraksi dan berperilaku yang didasari atas sikap *tawazun* (seimbang) dalam menyikapi dua keadaan perilaku yang dimungkinkan untuk dibandingkan dan dianalisis, sehingga dapat ditemukan sikap yang sesuai dengan kondisi dan tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip ajaran agama dan tradisi masyarakat.

2. Moderasi Islam dalam Sejarah Perkembangan Pemikiran Islam

Dalam sejarah perkembangan pemikiran Islam, kelompok yang mengambil sikap jalan tengah di antara dua kelompok yang bersebrangan ini pertama kali muncul dengan nama *Murji'ah.* Ada beberapa versi mengenai awal kehadiran Murji'ah. Menurut W. Montgomeri Watt, paham Murji'ah berasal dari sekelompok kaum Khawarij. Dalam golongan yang secara keseluruhannya dikenal ekstrem dan puritan itu, terdapat kelompok kecil yang mengembangkan moderasi dan menghendaki dihentikannya pertumpahan darah yang telah berlarut-larut itu. Mereka itu dinamakan kelompok *al-Waqifat*, yang secara harfiyah berarti "para penggantung", yakni mereka yang menggantungkan penilaian seorang mukmin yang melakukan dosa besar kepada keputusan Tuhan kelak di Hari Kemudian (Watt, 1979: 16-18).

Sementara Ahmad Amin mengatakan bahwa paham *Murji'ah* berasal dari kelompok sahabat Nabi, seperti Abu Bakrah, Abdullah bin Umar dan Imran bin Husein, yang tidak mau terlibat dalam persoalan politik yang menimpa sahabat Utsman bin Affan di akhir masa jabatannya (Amin, 1979: 280). Sedangkan menurut Harun Nasution, kaum *Murji'ah* pada mulanya muncul karena persoalan politik sebagaimana golongan Khawarij. Kaum Khawarij pada mulanya adalah pasukan Ali bin Abi Thalib, tetapi kemudian berbalik menjadi

musuhnya setelah peristiwa *tahkim*. Sementara itu, karena adanya perlawanan ini, pendukung-pendukung yang tetap setia kepadanya bertambah keras dan kuat membela Ali bin Abi Thalib yang kemudian terbentuk golongan lain yang dikenal dengan nama Syi'ah.

Golongan Khawarij memandang bahwa para sahabat yang terlibat pemberontakan terhadap Ali dan orang-orang terlibat dalam peristiwa *Tahkim*, termasuk Ali sendiri, adalah kafir. Sedangkan Syi'ah memandang bahwa Ali adalah orang yang paling berhak menduduki jabatan imam. Dalam suasana pertentangan antara golongana Khawarij dan Syi'ah tersebut, timbul suatu golongan baru yang ingin bersikap netral dan tidak mau turut dalam praktik kafir-mengkafirkan sebagaimana yang terjadi pada golongan yang saling bertentangan itu. Golongan ini kemudian dikenal dengan nama *Murji'ah*. Bagi golongan *Murji'ah* ini, sahabat-sahabat yang bertentangan itu merupakan orang-orang yang dapat dipercaya dan tidak keluar dari jalan yang benar. Oleh karena itu mereka tidak mengeluarkan pendapat tentang siapa yang salah, dan memandang lebih baik menunda (*arja'a*) penyelesaian persoalan ini ke hari perhitungan di hadapan Tuhan (Nasution, 1978: 22).

Di antara perbedaan pendapat mengenai asal-usul *Murji'ah* tersebut, nampaknya bisa diakomodir oleh pendapat Muhammad Abu Zahrah. Menurut Abu Zahrah, benih-benih pertama yang kemudian menumbuhkan kaum *Murji'ah* sudah ada sejak masa sahabat nabi, yaitu

pada masa akhir pemerintahan Utsman dan para pejabatnya berkembang sampai ke pelosok-pelosok wilayah Islam. Pergunjingan itu kemudian melahirkan *fitnah* dan berakhir dengan terbunuhnya Utsman. Di saat-saat seperti itu sekelompok sahabat memilih bersikap diam dan menahan diri agar tidak mencampuri *fitnah* yang menimbulkan kekacauan luar biasa di kalangan umat Islam.

Ketika akibat-akibat yang timbul dari *fitnah* itu berlanjut sampai ke masa pemerintahan Ali, kelompok ini tetap mempertahankan sikap pasif mereka dan menangguhkan hukum tentang peperangan yang terjadi antara khalifah Ali dan Muawiyah sampai Hari Kiamat. Di antara mereka terdapat Sa'ad bin Abi Waqqas, Abu bakrah, Abdullah bin Umar dan Imran ibn al-Husein. Dengan sikap itu mereka tidak mau menetapkan hukum kelompok mana yang paling benar di antara dua kelompok yang bertikai. Mereka menyerahkan persoalan itu kepada Allah (Zahrah, 1996: 143-144).

Sikap itulah yang kemudian menjadikan mereka mendapat nama *Murji'ah*, karena murji'ah dalam bahasa Arab berasal dari kata *arja'a-yurji'u-irja'a* yang artinya menangguhkan. Pengertian dari sikap ini lebih bersifat politis daripada teologis. Dari lapangan politik mereka segera pula berpindah ke lapangan teologi. Menurut golongan ini, orang mukmin yang melakukan dosa besar tidak menjadi kafir, tetapi tetap mukmin. Adapun soal dosa besar yang mereka lakukan, ditunda

penyelesaiannya ke hari perhitungan kelak (Zahrah, 1996: 23). Bagi mereka, keputusan hanyalah hak Allah saja. Mereka juga menyerukan agar masyarakat tidak melakukan penghakiman atas seseorang pelaku dosa besar yang nasibnya akan diputuskan oleh Allah nanti di hari Kiamat (Rahman, 1994: 118).

Kaum *Murji'ah* menahan diri dari memperbincangkan pertentangan politik karena dasar pertentangannya adalah hukum kafir yang dijatuhkan golongan Khawarij terhadap semua orang yang berbeda pendapat dengan mereka. Tentang semua orang yang saling bertikai itu, *Murji'ah* berkata: "mereka menyatakan dua kalimah Syahadat, maka jika demikian mereka bukan orang kafir dan bukan pula musyrik, tetapi muslim. Kita serahkan persoalan mereka kepada Allah Yang Maha Mengetahui segala rahasia dan yang akan mengadili mereka (Zahrah, 1996: 45). *Arja'a* juga berarti "membuat sesuatu mengambil tempat di belakang" dalam makna "memandang kurang penting" terhadap sesuatu. Yang dimaksud sesuatu yang kurang penting dalam hal ini adalah amal perbuatan. Bagi mereka iman lebih penting dari pada amal perbuatan. Pendapat bahwa perbuatan kurang penting akhirnya membawa beberapa golongan Murji'ah kepada faham yang ekstrim (Nasution, 1978: 23). *Arja'a* juga bisa berati "memberi pengharapan". Makna ini dikaitkan dengan pendapat mereka yang mengatakan bahwa orang Islam yang melakukan dosa besar bukanlah kafir tetapi tetap mukmin

dan tidak akan kekal dalam neraka. Pendapat ini memberi pengharapan bagi orang yang berbuat dosa besar untuk mendapat rahmat Allah. Jika Allah mengampuni, pelaku dosa besar akan masuk surga, jika tidak, maka ia akan masuk neraka terlebih dahulu (Nasution, 2000: 91).

Oleh karena itu ada juga yang berpendapat bahwa nama *Murji'ah* diberikan kepada golongan ini, bukan karena mereka menundakan penentuan hukum terhadap orang Islam yang berdosa kepada Allah di hari perhitungan kelak dan bukan pula karena mereka memandang perbuatan mengambil tempat di belakang iman, tetapi karena mereka memberi pengharapan bagi orang yang berdosa besar untuk masuk surga (Nasution, 2000: 24). Sebagai kelompok yang tidak berfaham ekstrim seperti Khawarij, *Murji'ah* berpendapat bahwa orang Islam yang melakukan dosa besar tidaklah menjadi kafir, melainkan tetap mukmin. Adapun soal dosa besar yang diperbuatnya, ditunda penyelesaiannya di hari perhitungan kelak. Manusia tidak berhak untuk memutuskan karena hanya Allah yang berhak memutuskannya. Argumentsi yang mereka ajukan dalam hal ini adalah bahwa orang yang berdosa besar itu tetap mengakui bahwa tiada Tuhan selain Allah dan bahwa Nabi Muhammad adalah Rasul Allah. Dengan kata lain, orang itu tetap mengucapkan kedua kalimah syahadat yang menjadi dasar utama dari iman.

Pola sikap "tidak mengkaji perbedaan pendapat" dan menyerahkan persoalan pembuat dosa besar kepada

Allah di hari kiamat merupakan cara terbaik, dan itu tidak diragukan lagi, karena mungkin saja dosa orang itu ada yang diampuni. Namun dalam perkembangan berikutnya, pendapat tersebut kemudian membawa implikasi bahwa dosa tidak membahayakan iman. Mereka berkata bahwa iman adalah pengakuan, pembenaran, keyakinan dann pengetahuan (*ma'rifah*); perbuatan maksiat tidak akan merusak iman. Iman terpisah dari perbuatan (Zahrah, 1996: 145). Dalam pandangan kaum *Murji'ah* yang penting dalam soal iman dan kufur adalah pengakuan yang terdapat dalam hati, dan bukan perbuatan anggota tubuh seperti yang diyakini oleh kaum Khawarij. Kalau menurut pandangan Khawarij perbuatan dapat menghilangkan iman di hati, bagi kaum Murji'ah perbuatan tidak mempunyai pengaruh apa-apa atas iman (Nasution, 2000: 127). Berlainan dengan kaum Khawarij yang menekankan pemikiran pada masalah siapa dari orang Islam yang sudah menjadi kafir, yaitu siapa yang telah keluar dari Islam, kaum *Murji'ah* menekankan pemikiran pada hal yang sebaliknya, yaitu siapa yang masih mukmin dan tidak keluar dari Islam (Nasution, 1978: 24).

Selanjutnya al-Syahrastani bahwa kaum murji'ah terbagi menjadi enam sub-kelompok, yaitu:

a. *Yunusiyyah*

Sub-kelompok Yunusiyyah merupakan pengikut Yunus bin 'Aun al-Numairi yang mempertahankan

bahwa iman meliputi pengenalan terhadap Allah dan penyerahan diri kepada-Nya, meninggalkan kesombongan, dan mencintai Allah di dalam kalbu. Barang siapa yang memiliki kualitas ini, ia adalah seorang mukmin. Tindakan-tindakan ketaatan selain ini tidak membentuk bagian iman dan tidak melaksanakannya tidaklah merusak esensi iman. Seorang manusia tidak akan dihukum karena kelalaiannya jika keimanannya murni dan keyakinannya benar.

Yunus berpegang bahwa iblis mengetahui bahwa Allah itu adalah Esa, tetapi ia menjadi kafir karena kesombongannya. Yunus juga mengatakan bahwa manusia, yang penyerahan hati dan cintanya kepada Allah dibangun dengan keikhlasan dan keyakinan, tidak akan menentang Allah dan tidak akan membangkang kepada-Nya. Namun jika ia tidak melakukan suatu tindakan pembangkangan, hal itu tidak akan berakibat buruk kepadanya lantaran keyakinan dan keikhlasannya (Syahrastani, 2004: 216).

b. *'Ubaidiyyah*

Sub-kelompok Ubaidiyyah adalah para pengikut Ubaid al-Mukta'ib. Ia berpandangan bahwa semua dosa selain syirik pasti akan diampuni. Apabila ada yang meninggal sebagai seorang yang mengesakan (*muwahhid*), tidak ada dosa yang telah ia lakukan atau kejahatan yang telah ia kerjakan akan menghancurkannya (Syahrastani, 2004: 216).

c. *Ghassaniyah*

Sub-kelompok Ghassaniyah adalah para pengikut Ghassan al-Kufi yang mempertahankan bahwa keimanan meliputi pengetahuan terhadap Allah dan nabi-Nya, bersama dengan pengakuan mengenai apa yang telah diwahyukan Allah dan apa yang telah dibawa oleh Nabi. Akan tetapi, secara umum dan bukan secara khusus, dia juga berpendapat bahwa iman itu bertambah, tetapi tidak berkurang. Dia juga mengatakan bahwa jika ada orang yang berkata: "saya tahu bahwa Allah telah meng-haramkan memakan daging babi, tetapi saya tidak tahu apakah daging babi yang diharamkan oleh Allah itu adalah kambing atau sesuatu yang lain", orang tersebut masih dikatakan mukmin. Dia juga mengatakan: "saya tahu bahwa Allah telah mewajibkan haji ke Ka'bah, tetapi saya tidak tahu di mana Ka'bah itu, mungkin saja ia di India", orang itu masih dikatakan mukmin (Syahrastani, 2004: 217).

Pandangan tersebut menunjukkan bahwa keyakinan-keyakinan seperti itu berada di luar persoalan keimanan, tidak ada hubungannya dengan iman. Jadi, orang tersebut sesungguhnya tidak meragukan hal-hal tadi, karena setiap orang yang berakal pasti tidak meragukan di mana Ka'bah dan pasti tahu perbedaan antara kambing dan babi (Zahrah, 1996: 146).

d. *Tsaubaniyyah*

Sub-kelompok Tsaubaniyyah adalah para pengikut Abu Tsauban yang mempertahankan bahwa iman adalah pengetahuan dan penerimaan Allah serta nabi-nabi-Nya, dan segala sesuatu yang dilarang oleh akal untuk tidak dilaksanakan. Namun apapun alasan untuk memanifestasikan yang bukan kewajiban itu bukanlah dari iman. Menurutnya, semua amal perbuatan adalah bersifat sekunder dari iman.

Di antara orang yang mengikuti pandangan Tsauban adalah Abu Marwan Ghailan ibn Marwan al-Dimasyqi, Abu Syimr, Muwais ibn Imran, al-Fadhl al-Raqqasyi, Muhammad ibn Syabib, al-Attabi, dan Shalih Qubah (Syahrastani, 2004: 218).

Muqatil ibn Sulaiman, salah seorang dari sub-kelompok Tsaubaniyyah ini berpendapat bahwa dosa tidak merusak seorang manusia yang beriman kepada keesaan Allah serta memiliki keimanan, dan bahwa seorang yang beriman tidak akan masuk neraka. Akan tetapi seorang mukmin yang ingkar kepada Tuhan akan dihukum di atas titian di neraka. Dia akan dipanggang di dalam panas dan bara api neraka yang demikian panas, dan akan menderita sesuai dengan berat dosanya, setelah itu ia akan masuk ke surga. Sedangkan Bisyr ibn Ghiyats al-Muraisi berpandangan bahwa orang mukmin yang melakukan dosa besar akan masuk neraka dan akan keluar darinya setelah dihukum karena dosa-dosanya (Syahrastani, 2004: 219).

e. *Taumaniyyah*

Sub-kelompok Taumaniyyah adalah para pengikut Abu Mu'adz al-Taumani yang berkeyakinan bahwa iman adalah sesuatu yang melindungi seseorang dari kekafiran. Dia juga berpendapat bahwa jika seseorang melakukan tindakan pembangkangan, berat atau ringan, tentang sesuatu yang tidak disepakati oleh umat Islam bahwa hal itu adalah kekafiran, ia tidak menjadi *fasiq*, meskipun dapat dikatakan bahwa dia telah melampaui batas dan membangkang.

Sub-kelompok ini menekankan bahwa iman adalah pengakuan dalam hati dan dengan lisan, sedangkan kekafiran adalah keengganan dan penolakan. Menyembah matahari, bulan, dan berhala-berhala bukanlah kekafiran dengan sendirinya, tetapi merupakan tanda dari kekafiran (Syahrastani, 2004: 220).

f. *Shalihiyyah*

Sub-kelompok Shalihiyyah adalah para pengikut Shalih ibn Umar al-Shalihi yang berpandangan bahwa iman merupakan pengenalan akan Allah secara umum, yakni mengetahui bahwa alam ini memiliki pencipta. Kekafiran adalah ketidaktahuan yang sepele terhadap Tuhan. Jika seseorang mengatakan bahwa Allah adalah "Satu dari Tiga", hal ini sendiri bukanlah kekafiran, meskipun itu hanya akan dikatakan oleh orang-orang yang kafir.

Al-Shalihi juga mengatakan bahwa shalat bukan menyembah Allah, kecuali dengan iman kepada-Nya. Iman meliputi pengenalan akan Allah. Ini merupakan kualitas yang tidak terbagi, yang tidak bertambah dan tidak berkurang. Demikian pula, kekafiran merupakan kualitas yang tidak terbagi, yang tidak bertambah dan tidak berkurang (Syahrastani, 2004: 221).

Dari uaraian di atas dapat dipahami bahwa semua sub-kelompok dalam paham Murji'ah memandang bahwa iman itu letaknya di dalam hati. Amal perbuatan seseorang tidak akan mempengaruhi iman. Yang terpenting dan yang diutamakan bagi seseorang adalah iman, sedang amal perbuatan hanya soal ke dua. Oleh karena itu yang menentukan mukmin atau kafirnya seseorang hanyalah kepercayaan atau imannya di dalam hati dan bukan perbuatan atau amalnya.

Menurut Harun Nasution, golongan Murji'ah pada umumnya dapat dibagi dalam dua golongan besar, yaitu golongan moderat dan golongan ekstrim.

Golongan moderat berpendapat bahwa orang yang berdosa besar bukanlah kafir dan tidak kekal dalam neraka, tetapi akan dihukum dalam neraka sesuai dengan besarnya dosa yang dilakukannya, dan ada kemungkinan bahwa Tuhan akan mengampuni dosanya sehingga tidak akan masuk neraka sama sekali (Nasution, 1978: 24). Sedangkan yang dimaksud golongan ekstrem adalah al-Jahmiyah, pengikut-pengikut Jahm bin Shafwan. Menurut golongan ini, orang Islam yang percaya kepada

Tuhan dan kemudian menyatakan kekufuran secara lisan tidaklah menjadi kafir, karena iman dan kufur tempatnya hanyalah dalam hati, bukan dalam bagian lain dari tubuh manusia. Bahkan orang yang demikian tidaklah menjadi kafir sungguhpun menyembah berhala, menjalankan ajaran-ajaran agama Yahudi atau agama kristen dengan menyembah salib, menyatakan percaya kepada *trinity,* dan kemudian mati. Orang yang demikian bagi Allah tetap merupakan seorang mukmin yang sempurna imannya (Nasution, 1978: 26).

Golongan Murji'ah moderat, sebagai golongan yang berdiri sendiri telah hilang dalam sejarah, dan ajaran-ajarannya mengenai iman, kufur dan dosa besar masuk ke dalam paham Ahlu Sunnah wa al-Jamaah. Golongan Murji'ah ekstrem juga telah hilang sebagai aliran yang berdiri sendiri.

Itulah kelompok moderat pada masa awal perkembangan Islam yang bersikap netral dalam arti tidak memihak ke salah satu di antara dua kelompok yang bertikai. Dalam hal teologi, moderasi kelompok ini terlihat dalam pandangannya yang tidak mau mengkafirkan Ali yang menerima tahkim dan tidak mau mengkafirkan orang mukmin yang telah melakukan dosa besar.

Menurut Zaenuddin (2015), kelompok moderat berangkat dari premis-premis yang sangat berbedadengan dengan kelompok fundamentalis. Jika kalangan puritan fundamentaluis meyakini bahwa eksistensi kaum non-

Muslim adalah situasi temporer, dan umat Islam harus berjuang keras untuk memperbaikinya, dan bahwa dunia pada akhirnya harus diislamkan, maka kalangan moderat justru menolak logika ini sebagai sesuatu yang secara fundamental bertentangan dengan kehendak Tuhan. Kalangan moderat berpendapat bahwa al-Qur'an tidak hanya menerima, melainkan mengharapkan realitas perbedaan dan keragaman dalam masyarakat.

3. Moderasi vs Radikalis

Secara etimologi, istilah *radikalisme* berasal dari kata "radix" artinya akar (*root*) kemudian mendapat tambahan morfem akhir "al" menjadi radical. Dalam filsafat, berfikir secara mendalam hingga ke akar persoalan disebut berfikir secara radikal. Oleh karena itu dalam filsafat kata radikal memiliki makna positif. Namun kata radikal menjadi bermakna negatif ketika digunakan dalam ilmu sosial budaya dan menjadi suatu aliran yang disebut *radikalisme.* Dalam konteks budaya, Mudjahirin Thohir mendefinisikan *radikalisme* sebagai "prinsip-prinsip atau praktik-praktik yang dilakukan secara radikal. Suatu pilihan tindakan yang umumnya dilihat dengan mempertentangkan secara tajam antara nilai-nilai yang diperjuangklan oleh kelompok (aliran) agama tertentu dengan tatanan nilai yang berlaku atau dipandang mapan pada saat itu. Karena itu pula, radikalisme sering disejajarkan dengan istilah

ekstremisme, militanisme, atau fundamentalisme (Thohir, 2010: 169).

Sementara Zainuddin menjelaskan bahwa Fundamentalisme adalah paham yang berjuang menegakkan kembali norma-norma dan keyakinan agama tradisional untuk menghadapi sekularisme. Fundamentalisme dapat muncul di setiap agama, baik Islam, Hindu, Kristen maupun yang lainnya. Di kalangan agama Kristen fundamentalisme muncul sebagai reaksi atas berkembangnya arus modernisme yang dianggap menyimpang dan mengotori agama. Fundamentalisme Kristen ini muncul dengan tujuan ingin kembali kepada teks suci kitab Bibel. Demikian juga dalam Islam, fundamentalisme diartikan sebagai paham yang bertujuan untuk mempertahankan ajaran fundamental Islam, menjauhkan praktek Islam dari *tahayul*, *bid'ah* dan *khurafat* dengan merujuk apa yang dilakukan Ahmad bin Hanbal dan Ibn Taimiyah Zainuddin, 2015).

Dalam sejarah pemikiran Islam, kelompok radikal atau fundamentalis muncul setelah terjadinya peristiwa *Tahkim. Tahkim* adalah perundingan damai antara kelompok Ali dan kelompok Muawiyah yang bertempur dalam perang *Shiffin* (Yatim, 1997: 40). Setelah terjadi pertempuran selama bebarapa hari, akhirnya masing-masing kelompok sepakat berunding dan masing-masing memilih seorang juru damai (*hakam*). Kedua *hakam* itu berkumpul dan berunding membahas sebab-musabab terjadinya perselisihan, sehingga didapati satu jalan untuk

menyelesaikannya. Dari pihak Ali bin Abi Thalib terpilih dengan suara terbanyak adalah Abu Musa al-Asy'ari dan dari kelompok Muawiyah dengan suara bulat memilih Amr bin 'Ash. Hasil perundingan itu adalah pemberhentian jabatan masing-masing pihak, baik dari Muawiyah maupun Ali bin Abi Thalib, kemudian diserahkan kepada kaum muslimin untuk mencari penggantinya, siapa yang mereka sukai untuk menjabat sebagai khalifah. Untuk melaksanakan keputusan tersebut, Abu Musa tampil terlebih dahulu mengumumkan ide itu dan menyatakan bahwa ia telah menurunkan Ali bin Abi Thalib dari jabatannya. Kemudian Amr bin 'Ash mengumumkan bahwa dia setuju memberhentikan Ali bin Abi Thalib. Kemudian diumumkannya pula bahwa dia menetapkan Muawiyah sebagai khalifah (Syalabi, 1978: 303-304). Peristiwa ini merugikan bagi Ali bin Abi Thalib dan menguntungkan bagi Muawiyah. Yang sah menjadi khalifah sebenarnya adalah Ali bin Abi Thalib, sedangkan Muawiyah kedudukannya tak lebih dari gubernur daerah yang tidak mau tunduk kepada Ali bin Abi Thalib sebagai khalifah. Dengan adanya arbitrase ini kedudukan Muawiyan telah naik menjadi khalifah yang tidak resmi. Tidak mengherankan kalau keputusan ini ditolak Ali bin Abi Thalib dan tak mau meletakkan jabatannya sampai ia mati terbunuh pada tahun 661 M (Nasution, 1978: 5).

Selain itu, peristiwa *tahkim* juga mengakibatkan perpecahan di kalangan pasukan Ali bin Abi Thalib

sendiri (Yatim, 1997: 40). Sebagian dari pasukan Ali bin Abi Thalib ada yang merasa kecewa dengan sikap Ali bin Abi Thalib. Kelompok ini menyalahkan Ali bin Abi Thalib karena menerima perundingan pemberontak. Padahal Ali bin Abi Thalib adalah imam atau khalifah yang telah mendapat baiat rakyat, maka tidak benar menerima atau tunduk kepada pemberontak (Syahrastani, tt: 114). Oleh karena itu mereka meninggalkan barisan Ali bin Abi Thalib. Golongan ini dalam sejarah Islam terkenal dengan nama *al-Khawarij*, yaitu orang yang keluar dan memisahkan diri (Nasution, 1978: 6). Dalam perjalanan menuju Kufah, kaum Khawarij yang terdiri dari dua belas ribu orang sudah tidak bergabung lagi dengan kelompok Ali yang setia. Mereka menuju Harura, sebuah desa yang menjadi markas perlawanan mereka terhadap Ali. Di sini mereka mengangkat Abdullah bin Wahhab al-Rasibi sebagai imam menggantikan Ali dan sebagai pemimpin perlawanan terhadap Ali, Muawiyah, Amr bin 'Ash dan Abu Musa al-Asy'ari serta mereka yang mendukung terlaksananya arbitrase. Selanjutnya nama Harura digunakan untuk menyebut kelompok ini (Nasution, 1978: 11).

Selain diberi nama Harura, mereka disebut juga Asy-Syurah sebagai pernyataan mereka yang berarti "berjuang" yang sama artinya dengan menjual diri untuk memperoleh keridlaan Allah. Nama ini mereka ambil dari al-Qur'an Surat al-Baqarah ayat 207 yang artinya: "*Dan di antara manusia ada yang mengorbankan dirinya*

karena mencari keridlaan Allah; dan Allah Maha penyantun kepada hamba-hamba-Nya."

Khawarij memandang bahwa Ali bin Abi Thalib, Muawiyah, Amr bin 'Ash, Abu Musa al-Asy'ari dan lain-lain yang menerima arbitrase adalah kafir, karena al-Qur'an mengatakan: "Barang siapa yang tidak menentukan hukum dengan apa yang telah ditentukan Allah, adalah kafir." (QS. Al-Maidah: 44). Dari ayat inilah mereka mengambil semboyan *la hukma illa Allah*. Karena keempat pemuka Islam di atas telah dipandang kafir dalam arti bahwa mereka telah keluar dari Islam, mereka mesti dibunuh. Maka kaum Khawarij mengambil keputusan untuk membunuh mereka berempat, tetapi hanya Ali bin Abi Thalib lah yang berhasil dibunuh oleh orang Khawarij yang bernama Abdurrahman ibn Muljam (Yatim, 1997: 40).

Kegigihan dan keuletan serta motif perlawanan kaum Khawarij terhadap penguasa-penguasa Islam yang resmi dan kepada siapa saja yang menjadi lawannya yang dalam pandangan mereka bersalah dan menyeleweng dari ajaran Islam tampak dari sikap mereka yang pantang menyerah. Mereka selalu menyusun kekuatan kembali dan mengadakan perlawanan kekuasaan Islam baik di zaman Dinasti Bani Umayyah maupun Bani Abbas. Mereka beranggapan bahwa kedua dinasti pemegang kekuasaan tersebut telah menyeleweng dari Islam, oleh karena itu mesti ditentang dan dijatuhkan (Nasution, 1978: 12). Tidak hanya para penguasa yang mereka

serang, tetapi juga mayoritas umat Islam yang moderat, yang mereka tuduh sebagai pengecut-pengecut yang selalu menyesuaikan diri dengan keadaan (Rahman, 1994: 246).

Ajaran fundamental kaum Khawarij yang timbul dari idealisme mereka yaitu penolakan mereka atas pandangan bahwa iman semata-mata sudah mencukupi. Mereka berpandangan bahwa amal adalah bagian esensi dari iman. Sehingga orang dikatakan tidak beriman apabila tidak melakukan perbuatan baik atau melakukan dosa besar. Dari pandangan mereka tentang iman tersebut kemudian muncul prinsip sampingan yang selalu implisit, yaitu bahwa manusia merupakan agen yang merdeka dan bertanggung jawab (Rahman, 1994: 246). Prinsip ini kemudian nanti berkembang menjadi paham tersendiri yang disebut *Qadariyah.* Oleh karena itu, konsep kafir dalam pandangan mereka menjadi berkembang. Yang dipandang kafir oleh mereka tidak hanya orang-orang yang terlibat dalam pemberontakan terhadap Ali bin Abi Thalib dan menerima tahkim saja, tetapi orang yang berbuat dosa besar, yaitu *murtakib al-kabair*, juga dipandang kafir (Nasution, 1978, 7).

Teori pokok mereka yang lain berhubungan dengan kekhalifahan. Sebagai penganut paham persamaan, mereka menolak pandangan ortodoks yang menganggap kedudukan khalifah hanya terbatas pada suku Quraisy saja. Kaum Khawarij memandang bahwa semua orang Islam yang memiliki karakter yang luhur

dapat menduduki jabatan tersebut walaupun ia seorang budak hitam (Rahman, 1994: 247). Menurut kaum Khawarij, seorang khalifah atau imam harus memiliki karakteristik tertentu terutama dapat berlaku adil dan mampu menjalankan syariat Islam. Kalau sikap adil hilang dan menyeleweng dari ajaran Islam, maka wajib dijatuhkan atau dibunuh (Nasution, 1978: 12).

Khawarij pada umumnya terdiri dari orang-orang Arab Badui. Hidup di padang pasir yang serba tandus membuat mereka bersifat sederhana dalam cara hidup dan pemikiran, tetapi keras hati serta berani, dan bersikap merdeka tidak tergantung pada orang lain. Perobahan agama tidak membawa pada perobahan dalam sifat-sifat kebaduwian mereka. Mereka tetap bersifat bengis, suka kekerasan dan tak gentar mati. Sebagai orang Baduwi, mereka tetap jauh dari ilmu pengetahuan. Ajaran-ajaran Islam sebagaimana terdapat dalam al-Qur'an dan Hadits, mereka artikan menurut lafaznya dan harus dilaksanakan sepenuhnya. Oleh karena itu, iman dan paham mereka merupakan iman dan paham orang yang sederhana dalam pemikiran lagi sempit akal serta fanatik. Iman yang tebal tetapi sempit, ditambah lagi dengan sikap fanatik ini membuat mereka tidak bisa mentolerir penyimpangan terhadap ajaran Islam menurut paham mereka, walaupun hanya penyimpangan dalam bentuk kecil (Nasution, 1978: 13). Maka tidaklah mengherankan jika selanjutnya Khawarij menjadi golongan yang paling gigih membela mazhabnya dan mempertahankan pendapatnya serta pada

umumnya ketat beragama dan paling mudah menyerang pihak lain (Zahrah, 1996: 64). Maka tidak mengherankan jika dalam kalangan mereka sendiri mudah terjadi perbedaan pandangan sehingga timbul sejumlah golongan dan sekte yang memiliki paham dan ajaran tersendiri yang berbeda bahkan bertentangan dengan paham dan ajaran sekte lain.

Di antara sekte-sekte yang terkenal dalam kaum Khawarij adalah al-Muhakkimah, al-Azariqah, an-Najdad, al-Ajaridah, al-Ibadiah dan al-shufriyah.

a. *Al-Muhakkimah*

Sekte al-Muhakkimah merupakan generasi pertama dan terdiri dari pengikut-pengikut Ali dalam perang Shiffin. Mereka kemudian keluar dari barisan Ali dan berkumpul di Harurah dekat Kufah untuk menyusun kekuatan guna melakukan pemberontakan terhadap Ali bin Abi Thalib. Para pemimpin mereka adalah Abdullah ibnu Kawwa', Attab ibn al-A'war, Abdullahh ibn Wahhab ar-Rasibi, Urwah ibn Jarir, Yazid ibn 'Ashim al-Muharibi dan Harqush ibn Zuhair al-Bajali (Syahrastani, 2004: 183). Mereka disebut al-Muhakkimah sesuai dengan prinsip dari golongan mereka "*la hukma illa Allah*" (tidak ada hukum selain hukum Allah). Dengan prinsip tersebut, mereka berpandangan bahwa tidak sah menetapkan hukum selain hukum Allah yaitu al-Qur'an (Syahrastani, tt, 115). Mereka melakukan pemberontakan terhadap

pemerintahan Ali. Pada mulanya golongan al-Muhakkimah ini mendasarkan pemberontakan mereka pada dua persoalan fundamental.

Yang *pertama* adalah pembaruan yang berkenaan dengan imamah karena mereka memperbolehkannya kepada orang lain selain orang Quraisy. Siapapun yang mereka pilih dianggap oleh mereka sebagai seorang imam, asalkan ia memerintah rakyat sesuai dengan ide-ide keadilan dan keseteraann menurut pandangan mereka. Jika ada yang memberontak melawan imam ini, menjadi suatu kewajiban untuk menentangnya. Akan tetapi, jika imam tersebut korup dan menyimpang dari jalan keadilan, menjadi suatu kewajiban untuk memberhentikannya atau memberinya hukuman mati. *Kedua* adalah karena mereka mempertahankan pandangan bahwa Ali bin Abi Thalib bersalah lantaran mengizinkan arbitrase sebab sejak itu dia menunjuk seseorang menjadi hakim terhadap suatu masalah, padahal Allah adalah satu-satunya hakim (Syahrastani, 2004: 183-184). Menurut ajaran al-Muhakkimah, semua orang yang melakukan dosa besar sudah termasuk kafir. Sedangkan yang mereka maksudkan dengan dosa besar tersebut adalah berzina dan membunuh tanpa sebab. Selanjutnya mereka juga mengkafirkan Utsman, Ali, orang-orang yang terlibat perang Jamal, Amr bin ’Ash dan Abu Musa al-Asy’ari

serta orang-orang yang sepakat dengan tahkim (Syahrastani, tt: 115).

b. ***Al-Azariqah***

Pemberian nama sekte ini dinisbahkan pada pendirinya, Abi Rasyid Nafi' bin al-Azraq. Dia adalah khalifah pertama yang oleh pengikutnya diberi gelar *Amirul Mu'minin*. Menurut para ahli sejarah, sekte ini dikenal paling ekstrim dan radikal dari pada sekte lainnya di kalangan Khawarij. Hal ini ditandai dengan dipergunakannya term musyrik bagi orang yang melakukan dosa besar, sedangkan sekte lain dari Khawarij hanya menggunakan term kafir. Term musyrik dalam Islam merupakan dosa yang paling besar melibihi dosa kafir. Mereka juga berpandangan bahwa wilayah yang berbeda dengan wilayah mereka disebut dengan *Dar kafr*. Mereka juga mengharamkan *taqiyah*, baik dalam bentuk perkataan maupun perbuatan. Bahkan mereka berpendapat bahwa seorang nabi bisa saja dapat berbuat kafir sebelum maupun sesudah diutus Allah. Selanjutnya mereka berpandangan bahwa anak seorang musyrik adalah seperti bapaknya, mereka kekal di neraka. Sedangkan orang berbuat dosa zina dibatalkan atasnya hukum rajam (Hamd, tt: 112).

c. *Al-Najdah*

Nama sekte ini berasal dari nama pemimpinnya, Najdah bin Amir al-Hanafi. Sekte ini merupakan sempalan dari al-Azariqah karena mereka tidak setuju dengan term musyrik yang diberikan kepada orang yang tidak mengikuti paham al-Azariqah dan halal dibunuhnya perempuan dan anak-anak orang Islam yang tak sepaham dengan mereka dengan alasan musyrik (Zahrah, tt: 65). Di antara pandangan sekte an-Najdah ini adalah sebagai berikut:

1) Orang yang melakukan dosa besar menjadi kafir dan kekal di dalam neraka, namun apabila yang melakukan hal tersebut adalah pengikutnya akan mendapat siksa tetapi tidak di dalam neraka jahanam.
2) Bila melakukan dosa kecil secara terus-menerus akan berakibat pada dosa besar yang akhirnya menjadi musyrik, tetapi melakukan zina, minum khamer yang dilakukan secara tidak terus-menerus tidak termasuk musyrik bila sepaham dengan mereka.
3) Manusia pada hakekatnya tidak membutuhkan imam.
4) Diperbolehkan *taqiyah* baik dalam perbuatan maupun perkataan.

Sub sekte ini juga mengatakan bahwa barang siapa yang memperkenankan hukuman dari seorang mujtahid yang melakukan kesalahan dalam persoalan

hukum, sebelum hukum menjadi benar-benar mantap, dia adalah kafir (Syahrastani, 2004: 191).

d. *Al-Ajaridah*

Al-Ajaridah adalah pengikut Abdul Karim bin Ajrad. Dia adalah pemimpin sekte yang lebih lunak dari pada pemimpin sekte Khawarij lainnya. Menurut mereka, hijrah bukan merupakan kewajiban tetapi kebajikan sehingga bila pengikutnya tinggal di luar kekuasaan mereka, tidak dianggap kafir. Selanjutnya sekte ini terbagi atas beberapa sub sekte yang dibedakan berdasarkan tiga pandangan penting:

1) *Shilatiyah*, kelompok ini memisahkan pandangannya dari sub sekte yang lain dengan pernyataan bahwa seseorang tidak mewarisi dosa orang tuanya dan seseorang tidak dapat dimusuhi sebelum menerima dakwah Islam.
2) *Maimuniyah*, berpendapat bahwa perbuatan manusia ditentukan oleh kehendak manusia sendiri dengan potensi yang diberikan oleh Allah. Selanjutnya sub sekte ini didukung oleh sekte Hamziyah dan Khalfiyah. Hanya saja dalam pandangan Hamziyah seorang anak musyrik masih di neraka sebagai pandangan yang lain
3) *Asy-Syu'aibiyah* dan *al-Hazmiyah*. Kelompok ini bertentangan dengan pendapat yang menyatakan bahwa Allahlah yang menentukan perbuatan manusia (Syahrastani, 2004: 191).

e. *Ash-Sufriyah*

Sekte ini adalah pengikut Ziyad ibn al-Ashfar. Pandangan sekte ini lebih lunak dibandingkan dengan pandangan al-Azariqah, namun lebih ekstrim dibanding ajaran Khawarij lainnya. Menurut kelompok ini, orang yang melakukan dosa besar dikenakan *had* sebagaimana yang telah ditentukan oleh Allah, seperti pencuri, penzina dan sebagainya. Sedangkan pelaku dosa besar yang tidak ada *had*nya, maka dia disebut kafir. Namun demikian, ada yang berpendapat bahwa pelaku dosa besar yang tidak ada *had*nya tidak boleh dikafirkan kecuali atas keputusan hakim (Zahrah, tt: 82). Menurut sekte ini, syirik terbagi menjadi dua macam, yaitu syirik kepada ketaatan terhadap syaitan dan syirik kepada penyembahan berhala sebagaimana juga mereka membagi kafir pada kafir nikmat dan kafir terhadap Tuhan (Syahrastani, tt: 137).

f. *Al-Ibadiyah*

Sekte ini dipimpin oleh seorang yang moderat dan berpandangan luas yang sangat dekat dengan pandangan Sunni yaitu Abdullah ibn Ibadh. Sekte ini terdapat di Zanzibar, Afrika Utara, Oman dan Arab selatan, bahkan fiqh warisnya dipergunakan di Mesir (Nasution, 1978: 21). Paham moderat kelompok ini dapat dilihat dari ajaran-ajaran sebagai berikut:

1) Orang Islam yang tak sepaham dengan mereka bukanlah mukmin dan bukan pula musyrik, tetapi

kafir. Dengan orang Islam yang demikian boleh diadakan hubungan perkawinan dan hubungan warisan, syahadat mereka dapat diterima dan membunuh mereka adalah haram (Nasution, 1978: 20). Ajaran ini dikemukakan oleh Abdullah ibn Ibadh yang mengatakan:

”Mereka yang sembahyang menghadap ka’bah, tetapi menentang kami adalah orang-orang kafir, bukan musyrik. Akan tetapi, perkawinan dengan mereka adalah halal dan begitupun dengan saling mewarisi. Juga halal menjadikan barang-barang, seperti persenjataan dan kuda mereka, tetapi tidak lebih dari itu sebagai barnga rampasan. Akan tetapi haram hukumnya memebunuh mereka atau menjadikan mereka sebagai tawanan dengan sebuah serangan mendadak. Ini hanya dibolehkan begitu perang telah diumumkan dan pembuktian (atas kekafiran mereka) telah ditetapkan” (Syahrastani, 2004: 206).

2) Daerah orang Islam yang tak sepaham dengan mereka, kecuali camp pemerintah merupakan *dar al-Tauhid,* daerah yang mengesakan Tuhan, dan tak boleh diperangi. Yang merupakan *dar al-kufr*, yaitu yang harus diperangi, hanyalah *ma’askar* pemerintah.
3) Orang Islam yang berbuat dosa besar adalah *muwahhid*, yang mengesakan Tuhan, tetapi bukan mukmin dan kalaupun kafir hanya merupakan *kafir*

al-ni'mah dan bukan *kafir al-millah,* yaitu kafir agama.

4) Yang boleh dirampas dalam perang hanyalah kuda dan senjata. Emas dan perak harus dikembalikan kepada yang punya (Nasution, 1978: 20).

Mengenai perbuatan manusia, golongan ini berpendapat bahwa kemampuan sebagai sebuah aksiden yang ada sebelum adanya tindakan; dengan kemampuan itulah, maka tindakan terjadi. Perbuatan-perbuatan manusia diciptakan oleh Allah, yakni diwujudkan dan diciptakan oleh-Nya, tetapi perbuatan benar-benar dilakukan oleh manusia, dan bukan hanya dalam pengertian yang metaforis (Syahrastani, 2004: 207).

Demikianlah golongan Khawarij yang pada umumnya berpendapat bahwa orang Islam yang sudah berbuat dosa besar sudah bukan orang Islam lagi, tetapi telah menjadi kafir dan murtad, dan karena itu harus dibunuh. Lambat laun bukan hanya pembuat dosa besar saja, tetapi juga pembuat dosa kecil mereka anggap telah menjadi kafir dan halal darahnya. Akhirnya yang mereka anggap Islam hanya Khawarij saja. Umat Islam lainnya yang tidak sefaham dan tidak sealiran dengan mereka adalah kafir dan boleh, bahkan wajib dibunuh. Pemerintahan yang sah, yaitu pemerintahan Bani Umayyah dan bani Abbas, mereka anggap pemerintahan kafir yang wajib ditentang dan dijatuhkan. Oleh karena itu mereka memilih imam sendiri dan membentuk

pemerinthan kaum khawarij. Untuk mencapai tujuannya mereka tidak segan-segan menggunakan kekerasan dan melakukan pembunuhan-pembunuhan (Nasution, 2000: 124).

Golongan Khawarij kini memang hanya tinggal nama, namun semangat dan ajarannya masih banyak yang diikuti oleh masyarakat Islam abad ini termasuk di Indonesia. Menurut Harun Nasution, suatu paham dalam masyarakat Islam sekarang bisa disebut sebagai Khawarij abad duapuluh apabila mempunyai ciri-ciri sama dengan ciri-ciri yang dimiliki oleh kaum Khawarij. Adapun ciri-ciri kaum Khawarij adalah sebagai berikut:

- Mudah mengkafirkan orang yang tidak segolongan dengan mereka walaupun orang tersebut adalah penganut agama Islam.
- Mereka bependapat bahwa Islam yang benar adalah Islam yang mereka pahami dan amalkan. Islam sebagaimana yang dipahami dan diamalkan golongan Islam lain tidak benar.
- Mereka berpandangan bahwa orang-orang Islam yang tersesat dan menjadi kafir itu perlu dibawa kembali ke Islam yang sebenarnya, yaitu Islam seperti yang mereka pahami dan amalkan.
- Karena pemerintahan dan ulama yang tidak sepaham dengan mereka adalah sesat, maka mereka memilih imam dari golongan mereka sendiri.
- Mereka bersikap fanatik dalam paham dan tidak segan-segan menggunakan kekerasan dan

pembunuhan untuk mencapai tujuan mereka (Nasution, 2000: 125).

Demikianlah awal tumbuhnya kelompok radikal atau fundamentalisme dalam Islam. Selanjutnya, perkembangan kelompok fundamentalisme di atas masuk ke dalam ranah politik menjadi kelompok garis keras yang sering bertindak irrasional dan selalu dikaitkan dengan gerakan-gerakan dan revolusi, seperti gerakan Wahabi di Saudi Arabia, Hasan al-Banna, Sayid Qutub di Mesir dan seterusnya. Dengan mengutip E. Marty, Zainuddin (2015) menjelaskan bahwa ada dua prinsip gerakan fundamentalisme, yaitu: *pertama*, memiliki prinsip perlawanan (*opposition*), yaitu perlawanan terhadap segala bentuk yang dipandang membahayakan keutuhan agama, baik dalam bentuk modernisme, sekularisme maupun westernisme; *kedua*, adalah penolakannya terhadap heurmenetika. Kelompok fundamentalis menolak sikap kritis terhadap teks dan interpretasinya. Menurut kelompok ini, teks harus dipahami sebagaimana adanya karena nalar dianggap tak mampu memberikan interpretasi yang tepat terhadap teks. Oleh sebab itu kelompok ini juga disebut *tekstualis-skripturalis*. Selain kedua prinsip di atas, kelompok radikal juga gigih memperjuangkan prisip *al-wala' wa al-bara'* (doktrin kesetiaan dan penolakan). Doktrin ini menyatakan bahwa kaum Muslim hanya wajib memiliki kesetiaan, kepedulian, berinteraksi dan berteman hanya

dengan sesama umat Islam. Kaum muslim diperbolehkan meminta bantuan kepada non-muslim hanya apabila mereka lemah dan tidak mampu memenuhi kebutuhannya sendiri, tapi selagi umat Islam masih mampu, maka mereka harus merebut status superiornya. Umat Islam tidak boleh bersahabat dengan kaum non-Muslim atau membiarkan diri mereka peduli atau mencintai kaum non-Muslim.

Sementara Mudjahirin Thohir (2010: 168) menjelaskan bahwa kelompok yang berfaham fundamentalis kelompok aliran yang mempunyai doktrin *innal al-Islam al- Din wa al-Daulah* (sesungguhnya Islam itu agama dan negara). Karena Islam adalah meliputi agama dan negara maka Islam tidak sekedar doktrin agama yang membimbing manusia dari aspek spiritual saja, melainkan juga berusaha membangun suatu sistem ketatanegaraan. Dalam pandangan kelompok ini, Islam tidak hanya mengatur hubungan manusia dengan Tuhan semata, tetapi juga memuat ajaran tentang hubungan antarsesama manusia, baik dalam as pek sosial maupun politik kenegaraan. Dalam format demikian, Islam merupakan tipikal sosio-politik, di mana fungsi agama dan politik tidak dapat dipisahkan melainkan harus terbentuk secara formalistik-legalistik dalam satu wadah yang bernama "Negara Islam".

Lebih lanjut, dengan mengutip Abegebriel dan Syitaba, Mudjahirin Thohir (2010: 169)

merinci ciri-ciri umum dari faham fundamentalisme Islam ialah: (a) gerakan-gerakan Islam yang secara politik menjadikan Islam sebagai ideologi dan menganggap budaya Barat sebagai *the others*; (b) memiliki prinsip yang mengarah pada paham perlawanan (*oppotionalisme*); (c) penolakan terhadap *hermeneutika* sebagai pendekatan untuk memahami al-Quran karena memahami al-Qur'an sepenuhnya adalah bersifat skriptualistik; (d) secara epistemologis, dalam wilayah gerakan sosial-politik menolak paham pluralisme dan relativisme; serta (e) penolakan perkembangan historis dan sosiologis, karena dalam pandangan mereka, "umat manusia yang tengah melakukan aktivitas sejarah di dunia harus menyesuaikan diri dengan teks al-Qur'an, bukan sebaliknya".

Adapun Amin Abdullah menyebut kelompok radikal ini dengan Salafisme. Sebagaimana dikutip oleh Iffah Muzammil (2013: 214), Amin Abdullah menjelaskan bahwa kelompok Salafi ini diawalui oeh Ahmad b. Hanbal (780-855 M) kemudian dilanjutkan oleh Ibn Taymîyah (1263-1328 M) dan Muhammad b. Abd al-Wahhab (1703-1792 M). Ibn Hanbal adalah figur penting dalam gerakan salafisme modern. Pendekatan hadîth yang digunakannya dalam menyelesaikan persoalan fiqh, membuatnya menjadi kerangka referensial kaum salafi yang menjadikan hadis sebagai sumber utama untuk mengetahui kehidupan awal generasi Muslim (salaf). Tokoh ini

tidak hanya memberikan pandangan yang jelas tentang model apa yang lazim diikuti dalam konteks beragama, tapi juga menawarkan formula teologis yang menjadi rujukan kaum salafi sesudahnya. Bahkan mazhab Hanbali kemudian menjadi mazhab yang banyak memproduksi pemikiran salafisme.

Lebih lanjut, dengan mengutip beberapa ahli, Muzammil (2013: 221-224) merici doktrin-doktrin yang menjadi karakteristik salafisme, yaitu: (1) Kembali ke pola kehidupan muslim generasi pertama dengan menafsirkan al-Qur'an secara harfiyah. Doktrin ini menimbulkan "absolutisme penafsiran" yang membuat salafisme kurang toleran terhadap penafsiran lain; (2) Menolak takwil atau penafsiran alegoris. (3) *al-Wala wa al-bara'* yaitu seorang seorang mukmin harus menjauhkan diri dari non-mukmin, yang tujuannya, adalah untuk memotong loyalitasa ntara warga muslim dengan non-Muslim, termasuk muslim dengan non-Wahabi; (3) Anti syi'ah dan sufi. Mereka menganggap Syiah sebagai *bid'ah* berbahaya; (4) *al-amr bi al-ma'ruf wa al-nahy 'an al- munkar atau hisbah* hingga dengan mengambil bentuk Jihad; (5) *Takfir*. Doktrin ini merupakan salah satu ciri khas kelompok salafi jihadi. Berdasarkan doktrin *takfir* tersebut, kaum Muslim yang berfikiran lain akan dianggap kafir dan murtad.

4. Aspek-aspek Moderasi Islam

Selanjutnya, sikap moderat dalam Islam tidak hanya termanifestasi dalam bidang teologi saja, melainkan juga dalam bidang ibadah, akhlak dan seluruh aspek ajaran Islam lainnya. Dalam hal ini Muhammad Hashim kamali (2015) merinci manifestasi *wasatiyah* ke dalam sembilan aspek, yaitu:

Pertama: berpegang pada ajaran Islam secara substantif yang pemaknaannya dapat berubah sesuai perkembangan zaman. Dalam hal ini, Islam moderat bersikap inklusif, mengajak akal manusia untuk untuk menyelami agama Islam melalui dimensi spiritual, rasional dan ilmiah serta mengambil jalan tengah antara pemahaman tradisional dan modernis.

Ke dua, menghargai perbedaan madzhab dengan tetap berpegang pada ikatan Tauhid. Meskipun munculnya perbedaan madzhab yang mengarah pada sektarianisme di kalangan Sunni, Syiah, Kharijites, Zahirites, dan lainnya, mereka masih mempertahankan identitas dan kredensial Islam mereka; tidak ada yang mencoba memecah belah Islam menjadi bagian-bagian yang benar-benar terisolasi.

Ke tiga, dalam agama ada aspek yang bersifat tetap (thawabit) dan ada aspek yang dapat berubah (mutaghayyirat). Yang bersifat tetap adalah yari'at karena bersumber dari Tuhan. Namun pelaksanaan hukum syariat dapat beradaptasi dan berubah sesuai dengan perubahan situasi dan kondisi asal tidak keluar

dari prinsip syariah. Beberapa prinsip dasar dan tujuan syariah, seperti keadilan, kesetaraan, kepentingan umum, konsultasi, dan memerintahkan yang baik dan melarang kejahatan, tidak dapat diubah prinsipnya namun dalam tataran implementasinya tetap terbuka untuk dilakukan adaptasi dan penyesuaian.

Ke empat, sarana untuk mencapai tujuan syariah dapat berubah sesuai dengan situasi dan kondisi. Sebagai contoh, untuk membuktikan kebenaran fakta dalam persidangan persidangan dibutuhkan kesaksian dari orang yang jujur. Dalam kondisi tertentu, kesaksian dari orang yang jujur tersebut dapat diganti dengan rekaman suara, fotografi dan hasil tes laboratorium yang justru lebih dapat dipercaya kebenarannya dari pada kesaksian verbal. Syariah menetapkan tujuan menjunjung tinggi kebenaran tetapi membiarkan sarana yang digunakan untuk mendapatkan kebenaran tersebut.

Ke lima, Wasatiyah menganjurkan cara gradual (*tadarruj*) dalam melakukan perubahan sosial, penyebaran akidah (iman), dan dan penerapan undang-undang di hampir semua bidang kehidupan. Pendekatan gradual ini diyakini sesuai dengan prinsip Al-Qur'an, dan pengembangandari Syariah, termasuk dalam hal ibadah dan muamalah. Ilustrasi pelarangan minum khamr dalam al-Quran menggambarkan adanya prinsip gradualisme melalui tiga tahap. Pertama al-Qur’an melarang orang yang sedang mabuk untuk melakukan shalat. Kemudian disusul informasi bahwa minum khamr mengandung

unsur yang berbahaya. Baru kemudian al-Qur'an secara tegas melarang minum khamr

Ke enam, ketika menghadapi suatu masalah yang memiliki manfaat sekaligus mengandung bahaya maka seorang hakim akan memutuskan untuk mengutamakan menolak bahaya meskipun resikonya harus kehilangan manfaat dari masalah tersebut.

Ke tujuh, Wasatiyah lebih mengedepankan dialog. Moderasi hadir mengutamakan sikap mempertahankan hubungan persahabatan antara individu dan komunitas, serta memiliki tingkat kemauan yang tinggi untuk menolak kekerasan dengan dengan orang yang bertentangan dengannya. Bagi kelompok wasatiyah, Dialog adalah keharusan dalam Islam sebagaimana yang diperintahkan oleh Tuhan dalam Surat al-hujurat ayat 13 dan surat al-Maidah ayat 2. Al-Qur'an juga menganjurkan adanya jalan dialog dengan cara yang terbaik dan sopan sebagaimana terdapat dalam surat al-Nahl ayat 125.

Ke delapan, Wasatiyah akan cenderung kepada sistem politik yang demokratis serta melawan pada sistem politik despotis.

Ke sembilan, wasatiyah akan selalu menjaga perdamaian baik dengan sesama umat Islam maupun dengan masyarakat di luar Islam, baik dengan sesama masayarakat dalam satu bangsa maupun dengan bangsa lain.

B. Toleransi Terhadap Kelompok Lain

Allport (1954) memberikan definisi klasik tentang toleransi dengan menafsirkan konstruk sebagai perasaan kepekaan dan keramahan terhadap semua jenis orang, yang memotivasi penerimaan terhadap orang-orang ini. Powell dan Clarke (2013) mengemukakan bahwa toleransi menunjukkan perhatian orang, dan bukan ketidakpedulian, untuk membiarkan praktik apa pun terjadi, meskipun mereka mungkin tidak setuju dengan praktik tersebut. Sejalan dengan definisi ini konteks hubungan antarke lompok, Verkuyten dan Yogeeswaran (2017) berteori bahwa toleransi antar kelompok atau outgroup terwujud ketika anggota ingroup dengan alasan moral mau menerima kondisi dari kelompok luar lebih besar dibanding menolaknya.

Toleransi kelompok luar dapat terbentuk melalui berbagai bentuk. Dalam konteks hubungan mayoritas-minoritas, Weldon (2006) mengusulkan dua kategori dasar toleransi kelompok luar, yaitu, toleransi politik dan toleransi sosial. Toleransi politik mengacu pada pengakuan mayoritas bahwa kelompok minoritas memiliki hak politik dasar yang sama dengan kelompoknya. Hak-hak politik termasuk kebebasan beragama, kebebasan berbicara, persamaan di depan hukum, kebebasan berserikat, dan untuk menjadi kandidat dalam pemilihan politik. Toleransi sosial mengacu pada keinginan aktual dari mayoritas untuk menerima minoritas sehingga mayoritas tidak menolak hidup berdampingan, menjalin persahabatan dan kerja sama

dengan minoritas, terlepas dari perbedaan antar kelompok di antara keduanya.

Rasa hormat merupakan faktor kunci dari toleransi, yaitu, memungkinkan outgroup untuk hidup sesuai keinginannya. Model ini mencerminkan sejauh mana anggota ingroup berpikir bahwa ougroup berhak atas perlakuan yang sama seperti sesama warga negara, meskipun kelompok pertama tidak setuju dengan kelompok terakhir. Secara empiris, Simon dan Schaefer (2016, 2018) menemukan bahwa semakin banyak Muslim menghormati kelompok luar (mis., Kristen, Yahudi, homoseksual, ateis, dan feminis), semakin mereka menunjukkan tingkat toleransi yang lebih besar terhadap kelompok luar. (Simon & Schaefer, 2016, 2018).

Sebagian besar individu dalam suatu masyarakat secara bersamaan anggota lebih dari satu kelompok sosial tunggal. Fenomena identitas sosial berganda ini telah menarik perhatian khusus dari peneliti sosial-psikologis (Brewer & Pierce, 2005). Berbagai identitas sosial dapat berbentuk beragam. Contohnya adalah identitas ganda, identifikasi simultan dengan subkelompok yang unik dan kelompok superordinat inklusif (Dovidio Gaertner, & Saguy, 2009), dan kompleksitas identitas, pengakuan oleh individu-individu bahwa masing-masing dari beberapa kelompok mereka mencakup sekumpulan orang yang berbeda sebagai anggota ingroup (Roccas & Brewer, 2002). Identitas ganda dan kompleksitas identitas telah terbukti

bermanfaat bagi promosi toleransi kelompok luar (lihat Levy, Saguy, Halperin, & van Zomeren, 2017 untuk ulasan).

Dalam penelitian saat ini, kami fokus pada *nested-identity* yang menunjukkan sejauh mana identitas tertentu tertanam dengan identitas lain (Brewer, 1995). *Nested-identity* dapat dijelaskan dalam hal identitas tingkat rendah dan tinggi, menggunakan dimensi vertikalitas atau inklusivitas (Ashfort & Johnson, 2001; Medrano & Gutiérrez, 2014). Vertikalitas berkonotasi dengan hierarki identitas bersarang di mana identitas tingkat tinggi ditempatkan di atas identitas urutan bawah. Inklusivitas berkonotasi bagaimana identitas tingkat tinggi mencakup identitas tingkat rendah. Belum ada penelitian empiris yang menyelidiki dampak identitas bersarang pada toleransi *outgroup*. Namun, penelitian oleh Aksoy (2017) memberikan bukti tidak langsung di mana identitas tingkat tinggi inklusif menurunkan proyeksi ingroup, yaitu, kecenderungan anggota ingroup untuk melihat kelompok mereka sendiri sebagai lebih representatif dan prototipis daripada kelompok luar dalam identitas yang lebih tinggi yang mencakup kedua kelompok.

Temuan yang dijelaskan di atas menunjukkan manfaat potensial dari *Nested-identity* tingkat tinggi untuk peningkatan toleransi kelompok luar, mengingat perannya dalam mengurangi proyeksi ingroup. Sebagaimana diteorikan dan ditemukan oleh Waldzus, Mummendey, Wenzel, dan Weber (2003), penurunan proyeksi ingroup menghasilkan sikap yang lebih toleran terhadap ingroup

(mis., Jerman) terhadap outgroup (mis., Polandia). Menerapkan wawasan ini ke dalam konteks penelitian saat ini, kami berpendapat bahwa semakin banyak Muslim melihat bahwa identitas nasional mereka harus ditempatkan sebagai identitas tingkat tinggi dalam hubungannya dengan identitas Islam mereka, semakin besar kemungkinan mereka toleran terhadap non-Muslim. Muslim. Seperti yang dikemukakan di atas, Achilov dan Sen (2017) mengkarakteristikkan Muslim yang secara politis moderat sebagai Muslim yang mendukung ide-ide yang sangat inklusif tentang Islam politik, yaitu, dukungan untuk hak-hak sipil dan politik masyarakat, serta akomodasi untuk implementasi hukum Syariah yang tidak arbitrer. Penelitian oleh Ali (2013) menemukan bagaimana inklusivitas semacam itu membuka jalan bagi Muslim moderat di Inggris untuk secara kuat mengidentifikasikan diri mereka dengan identitas Inggris mereka yang superordinat.

C. Rekonsiliasi Terhadap Kelompok Lain

Rekonsiliasi antar kelompok dapat dianggap sebagai hasil dan proses (Bar-Tal & Bennink, 2004). Sebagai hasilnya, manifestasi utama dari rekonsiliasi antar kelompok adalah perdamaian positif, yaitu perdamaian yang stabil dan tahan lama yang tidak mudah berubah menjadi lingkaran setan konflik dan kekerasan antarkelompok (Biton & Salomon, 2006). Untuk memenuhi hasil ini, rekonsiliasi antar kelompok membutuhkan proses di mana pihak-pihak yang berselisih diminta untuk mengembangkan orientasi

kognitif yang konstruktif seperti kepercayaan antarkelompok dan pengambilan perspektif (Kriesberg, 2007; Nadler et al., 2008), serta emosi konstruktif yang mencerminkan ingroups pengakuan atas kesalahannya seperti rasa bersalah kolektif dan rasa malu (Nadler, 2012).

Proses rekonsiliasi antar kelompok juga mensyaratkan bahwa pihak yang berselisih harus menjaga hubungan positif dalam hal, misalnya, kontak antar kelompok dan kerja sama (Nadler, 2012). Rekonsiliasi berbasis identitas (Shnabel, Nadler, Canetti - Nisim, & Ullrich, 2008) adalah bentuk lain dari proses di mana kelompok pelaku bersedia untuk meminta maaf atas kesalahannya, sedangkan kelompok korban bersedia untuk memaafkan pelaku kesalahan. Ini juga membutuhkan tindakan bersama di mana kelompok pelaku bersedia untuk memberdayakan korban sementara kelompok korban bersedia menerima pelaku secara sosial. Akhirnya, proses dapat mengambil bentuk melalui rekonsiliasi struktural di mana sistem dan kebijakan sosial, ekonomi, atau politik yang tidak adil harus dihilangkan atau diminimalkan (Rouhana, 2011). Akhirnya, kami dalam penelitian saat ini berpendapat bahwa moderatitas politik Islam memfasilitasi kecenderungan rekonsiliasi antarkelompok Muslim sehingga mereka dapat mengembangkan emosi, kognisi, dan perilaku konstruktif terhadap non-Muslim.

D. Hubungan Antar Variabel

Moderasi Islam intinya menekankan saling menghormati sebagai salah satu nilai (Kamali, 2015), demikian juga moderat politik Islam karena Muslim yang secara politis moderat mendukung hak-hak sipil dan politik masyarakat, serta implementasi demokratis dari hukum Syariah (Achilov & Sen, 2017). Sebagaimana diteorikan dan ditemukan oleh Waldzus, Mummendey, Wenzel, dan Weber (2003), penurunan proyeksi ingroup menghasilkan sikap yang lebih toleran terhadap ingroup (mis., Jerman) terhadap outgroup (mis., Polandia). Semakin banyak Muslim melihat bahwa identitas nasional mereka harus ditempatkan sebagai identitas tingkat tinggi dalam hubungannya dengan identitas Islam mereka, semakin besar kemungkinan mereka toleran terhadap non-Muslim. Penelitian oleh Ali (2013) menemukan bagaimana inklusivitas semacam itu membuka jalan bagi Muslim moderat di Inggris untuk secara kuat mengidentifikasikan diri mereka dengan identitas Inggris mereka yang superordinat. Berdasarkan temuan empiris ini dan alasan-alasan yang disebutkan di atas, kami berpendapat dalam penelitian saat ini bahwa moderatitas politik Islam dapat menumbuhkan perasaan Muslim akan *nested-identity*-nya pada tingkat tinggi di mana identitas nasional mereka harus ditempatkan lebih tinggi secara hierarkis dan dianggap lebih inklusif daripada identitas Islam mereka. Secara bersama-sama, dengan menggabungkan argumen ini dengan argumen sebelumnya yang menunjukkan bagaimana rasa *nested-*

identity tingkat tinggi meningkatkan toleransi kelompok luar.

Model toleransi oleh Verkuyten, Yogeeswaran, dan Adelman (2019) menunjukkan bahwa toleransi terjadi ketika anggota ingroup menekan sikap dan sentimen negatif terhadap outgroup bersama dengan ideologi, nilai-nilai, dan praktik yang dianggap salah oleh anggota ingroup. Toleransi karenanya melibatkan pengendalian diri untuk mencegah sikap dan sentimen negatif dari transformasi menjadi tindakan negatif. Ditandai dengan demikian, toleransi outgroup adalah kondisi kritis untuk rekonsiliasi antarkelompok berdasarkan perannya dalam melindungi terhadap diskriminasi, permusuhan, konflik dan kekerasan (Sullivan & Transue, 1999; Verkuyten & Slooter, 2007). Untuk mendukung gagasan ini, penelitian eksperimental oleh Smeekes, Verkuyten, dan Poppe (2012) di Belanda menemukan bahwa toleransi memimpin anggota kelompok mayoritas (yaitu, Belanda) untuk mendukung hak-hak kelompok minoritas (yaitu, Muslim) di mana anggota mayoritas tidak menyetujui nilai dan praktiknya.

Berdasarkan alasan-alasan ini, kami berhipotesis bahwa:

1. Moderatitas politik Islam akan menjadi prediktor positif toleransi umat Islam terhadap non-Muslim.
2. Peran moderat politik Islam dalam memprediksi secara positif toleransi umat Islam terhadap non-Muslim akan dimediasi oleh nested-identity yang tinggi.

3. Kecenderungan rekonsiliasi Muslim terhadap non-Muslim akan diprediksi secara positif oleh toleransi kelompok luar (Hipotesis 3a) dan Toleransi outgroup akan memediasi hubungan positif antara moderatisme politik Islam dan kecenderungan rekonsiliasi (Hipotesis 3b).

BAB III
HASIL PENELITIAN

A. Kancah Penelitian

Penelitian ini dilakukan di Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Pekalongan. IAIN yang memiliki visi *"Menjadi Perguruan Tinggi Keagamaan Islam yang terkemuka dan kompetitif dalam pengembangan ilmu pengetahuan dan teknologi berwawasan ke-Indonesiaan di tingkat nasional pada Tahun 2036"* tentu saja sangat konsen terhadap permasalahan moderasi Islam, toleransi, dan rekonsiliasi umat Islam dengan umat gama lain. Di alamat web ini *https://www.iainpekalongan.ac.id/profil/tentang-institut/visi-misi-dan-tujuan*, profil dari IAIN Pekalongan dapat diakses.

IAIN Pekalongan memiliki kurang lebih 10000 mahasiswa yang tersebar di berbagai program studi atau jurusan. Berikut Tabel 3.1 menunukan jumlah mahasiswa berdasarkan program studi di IAIN Pekalongan.

Beberapa kegiatan yang mendorong pada terciptanya suasana moderasi islam dan toleransi antar umat Beragama diantaranya adalah seperti yang diberitakan dalam media sebagai berikut:

1. Wisuda Magister ke-9, Sarjana ke-37, dan Diploma Tiga ke-23, tanggal 27 April 2019. Dalam kegiatan tersebut tema yang diusung adalah sebagaimana yang dijelaskan oleh Rektor IAIN Pekalongan Dr H Ade

Dedi Rohayana MAg yaitu "Mengintegrasikan Kompetensi dan Integritas Lulusan Perguruan Tinggi Islam sebagai Generasi Pelopor Moderasi Beragama di Era Revolusi Industri 4.0". https://radarpekalongan.co.id/68414/395-wisudawan-iain-pekalongan-raih-cumlaude/

2. Pengarahan dan pembekalan terkait tugas CPNS. Jum'at, 30 Agustus 2019 IAIN Pekalongan menyelenggarakan acara Penyerahan SK dan Pembekalan Tugas CPNS hasil seleksi tahap kedua rekrutmen CPNS tahun 2018. Selain mengingatkan tentang pentingnya menjaga kedisiplinan dan kinerja yang baik. Dr. H. Zaenal Mustakim, M.Ag. juga mengingatkan tentang pentingnya menjaga nama baik lembaga dan sikap moderasi dalam beragama bagi PNS sebagai agenda besar dari Kementerian Agama Republik Indonesia, tempat bernaung kampus IAIN Pekalongan. Sebagaimana dilansir di web IAIN Pekalongan sebagai berikut: http://kepegawaian.iainpekalongan.ac.id/cpns-hasil-seleksi-tahap-ii-tahun-2018-mulai-bertugas-2-september-2019/ .
3. Pengenalan Budaya Akademik dan Kemahasiswaan (PBAK) IAIN Pekalongan, Jumat, 16agustus 2019, Ruchman Basori Kasubdit Sarana, Prasarana dan Kemahasiswaan Direktorat Pendidikan Tinggi Keagamaan Islam, Ditjen Pendidikan Islam, Kementerian Agama RI pada orasinya mengatakan

bahwa "*Mahasiswa Perguruan Tinggi Keagamaan Islam (PTKI) termasuk IAIN Pekalongan mempunyai tanggungjawab menjadi juru bicara moderasi Islam, karena fitrah PTKI adalah moderat*". https://www.suaramerdeka.com/news/baca/194398/pbak-iain-pekalongan-mahsiswa-baru-harus-berada-di-garda-terdepan-moderasi-beragama

Tentunya selain tiga kegiatan tersebut masih banyak lagi yang mencerminkan bahwa IAIN pekalongan sangat konsen terhadap permasalahan moderasi Islam. dari alasan tersebut diatas, penelitian ini mengambil sampel mahasiswa IAIN Pekalongan untuk membuktikan kajian teoritis terkait denga pengaruh moderasi Islam terhadap toleransi antar umat beragama dan rekonsiliasi konflik yang terjadi antar penganut agama yang berbeda.

Tabel. 3.1. Jumlah Mahasiswa IAIN Pekalongan Tahun Akademik 2019/2020

NO	NAMA PROGRAM STUDI	JUMLAH MAHASISWA
1	HUKUM KELUARGA ISLAM	692
2	PERBANKAN SYARIAH	146
3	EKONOMI SYARIAH	1982
4	HUKUM EKONOMI SYARIAH	569
5	HUKUM TATA NEGARA	235
6	PENDIDIKAN AGAMA ISLAM	1973
7	PENDIDIKAN BAHASA ARAB	584
8	PENDIDIKAN GURU MADRASAH	1115

9	PENDIDIKAN ISLAM ANAK USIA DINI	371
10	TADRIS BAHASA INGGRIS	324
11	TADRIS MATEMATIKA	347
12	ILMU AL QURAN DAN TAFSIR	333
13	TASAWUF DAN PSIKOTERAPI	111
14	ILMU HADITS	87
15	MANAJEMEN DAKWAH	143
16	BIMBINGAN PENYULUHAN ISLAM	624
17	KOMUNIKASI DAN PENYIARAN ISLAM	528
18	AKUNTANSI SYARIAH	368
19	PERBANKAN SYARIAH	343
	Total	**10875**

B. Validitas Item dan Reliabilitas Instrumen Penelitian

Instrumen yang digunakan dalam penelitian ini adalah seperangkat skala yang tersusun dalam sebuah angket pernyataan mengenai variabel-variabel yang digunakan dalam penelitian. Angket tersebut terdiri dari Moderasi Islam, Rekonsiliasi Antar Kelompok dan Sikap Toleran Muslim pada non-muslim.

Skala disusun dalam bentuk pernyataan dengan menggunakan skala Likert, dimana responden dimintakan pendapatnya untuk memilih satu opsi dari lima opsi jawaban. Pilihan tersebut ditampilkan dalam bentuk angka, yang bergerak dari 1 sampai dengan 5, sebagaimana yang disajikan dalam tabel 3.2.

Tabel 3.2. Opsi Jawaban dari Skala Penelitian

Angka	Arti
1	Sangat Tidak Setuju
2	Tidak Setuju
3	Antara Setuju dan Tidak Setuju
4	Setuju
5	Sangat Setuju

1. **Validitas Item Skala Penelitian**
   a. **Skala Moderasi Islam**

      Validitas masing masing item pada skala moderasi Islam telah dilukan oleh Achilov dan Sen (2017). Sehingga dalam penelitian ini skala moderasi Islam tersebut hanya diadaptasi konten bahasanya saja, tidak dilakukan uji validitas item. Skala Moderasi Islam ini terdiri dari lima item misal, *" Tokoh-tokoh agama Islam tidak diharuskan ikut mempengaruhi keputusan seseorang dalam memilih orang lain untuk mengisi jabatan pemerintahan. (contoh: presiden, gubernur, bupati)"*; *"Kuat-lemahnya ke-Islamaan seseorang bukanlah syarat mutlak bagi dirinya untuk bisa memegang jabatan politik ";* skala moderasi Islam ini diadaptasi dari Achilov dan Sen (2017).

b. Skala Toleransi Muslim pada non-muslim

Skala toleransi Muslim pada non-Muslim pun disusun berdasar teori Weldon (2006), yang mengungkapkan bahwa toleransi antar kelompok terdiri dari dua aspek, yaitu toleransi social, dan toleransi politik. Toleransi sosial dinilai dengan empat hal (misalnya, "*Jika non-Muslim hidup sebagai tetangga saya, tidak sulit bagi saya untuk menerimanya*"; "*Jika non-Muslim yang berkualifikasi sesuai untuk menjadi atasan atau bos saya, itu bukan sulit bagi saya untuk menerimanya*"). Begitu juga toleransi politik (misalnya,"*Non-Muslim di Indonesia memiliki hak untuk menjadi pemimpin, baik sebagai bupati, gubernur dan presiden, meskipun Islam adalah agama mayoritas di negara ini "*; "*Non-Muslim di Indonesia dapat terlibat dalam aksi kolektif untuk mengekspresikan masalah yang mereka hadapi sebagai kelompok minoritas*"). Kedua skala tersebut (Toleransi sosial dan toleransi politik) digabungkan menjadi satu variabel laten tunggal, yaitu toleransi kelompok luar (toleransi Muslim pada non-Muslim) dengan cara eksploratif serta disesuaikan dengan konteks Indonesia.

Bagian selanjutnya dari kuesioner melaporkan kasus-kasus baru-baru ini dari beberapa tindakan Muslim yang tidak toleran terhadap non-Muslim yang diekstraksi dari surat kabar online

utama di Indonesia. Selanjutnya mengikuti informasi ini adalah tujuh item untuk menilai kepercayaan antarkelompok (misalnya, "Non-Muslim di Indonesia umumnya memiliki niat baik"; "Ketika non-Muslim di Indonesia membuat pernyataan, mereka biasanya mengatakan yang sebenarnya"; α = .83), diadaptasi dari Mashuri, van Leeuwen, dan van Vugt (2018), dan tiga item untuk menilai pengambilan perspektif (misalnya, "Saya menemukan diri saya tergerak oleh kisah penderitaan oleh non-Muslim di Indonesia"; "Saya bisa berempati dengan kesulitan yang dihadapi non-Muslim di Indonesia pernah mengalami "; α = .75), diadaptasi dari Mashuri dan van Leeuwen (2019).

c. Skala *Nested Higher Order Identity* (Variabel mediator)

Berdasarkan kerangka teorritik yang dibangun dalam penelitian ini untuk menyusun hipotesis, diperlukan variable mediator yang memediasi hubungan positif variabel moderasi Islam terhadap toleransi Muslim pada non-Muslim. Berdasarkan argumen teoretis Ashforth dan Johnson (2001), *Nested Higher order Identity* dinilai dengan lima item yang kami buat agar sesuai dengan konteks Indonesia. Aspek dari variable ini adalah vertikalitas (misalnya, *"Di negara ini, ada hierarki identitas ganda di mana pada level tertinggi adalah*

identitas nasional Indonesia sedangkan pada level bawah adalah identitas agama, etnis, atau lokal") dan inklusif (misalnya , *"Di negara ini, identitas nasional Indonesia menjembatani keragaman identitas agama, etnis, atau lokal"*).

d. Skala Rekonsiliasi Antar Kelompok

Skala rekonsiliasi antar kelompok memiliki dua aspek, yaitu rekonsiliasi kognitif, dan rekonsiliasi emosi. Rekonsiliasi kognitif terdiri dari kepercayaan antar kelompok dan pengambilan perspektif. Rekonsiliasi emosi terdiri dari rasa bersalah kolektif dan rasa malu kolektif. Rasa bersalah kolektif dinilai dengan empat hal (misalnya, *"Saya merasa bersalah atas kerugian yang dilakukan oleh beberapa Muslim terhadap non-Muslim di Indonesia*"; *"Saya merasa menyesal atas apa yang dilakukan beberapa Muslim terhadap non-Muslim di Indonesia*";). Rasa malu kolektif dinilai dengan lima item (misalnya, "*Tindakan berbahaya masa lalu dari beberapa Muslim terhadap non-Muslim di Indonesia mencerminkan negatif pada Muslim Indonesia*"; "*Saya merasa malu ketika saya menganggap bahwa beberapa Muslim mendiskriminasikan non-Muslim yang tinggal di Indonesia"*), keduanya diadaptasi dari Mashuri dan van Leeuwen (2018).

e. Skala Kerja Sama Antar kelompok

Kerja sama antarkelompok dinilai dengan empat hal (misalnya, *"Kerja sama dengan non-Muslim dalam bahasa Indonesia adalah kunci keberhasilan Persatuan Bangsa Indonesia untuk Indonesia"*; "*Saya bersedia terlibat dalam pemecahan masalah kooperatif dengan non-Muslim di Indonesia"*;), diadaptasi dari Mashuri dan van Leeuwen (2018).

f. Skala Kesediaan Untuk Meminta Maaf

Kesediaan untuk meminta maaf dinilai dengan empat hal (misalnya, "*Saya ingin meminta maaf kepada non-Muslim tentang kesalahan yang dilakukan oleh beberapa Muslim di Indonesia terhadap mereka di masa lalu*"; "*Saya pikir pemerintah Indonesia harus secara resmi mengakui mereka kesalahan karena tidak dapat mencegah kerusakan yang dilakukan oleh beberapa Muslim terhadap non-Muslim di masa lalu* "), diadaptasi dari Mashuri, van Leeuwen, dan Hanurawan (2018).

g. Skala *Outgroup empowerment*

Outgroup empowerment dinilai dengan lima item (misalnya, "Penting bagi umat Islam di Indonesia untuk mengambil tindakan yang dapat membuat non-Muslim merasa terlibat aktif dalam menyelesaikan berbagai masalah di negara ini";

"Penting bagi umat Islam di Indonesia untuk mengambil tindakan yang dapat membuat non-Muslim merasa dihargai di negara ini "; α = .88), yang diciptakan oleh penulis dengan cara eksploratif, dengan merujuk pada alasan Shnabel et al. (2008).

h. Skala Dukungan untuk Tindakan Reparatif

Dukungan untuk tindakan reparatif dinilai dengan tujuh item (misalnya, "*Pemerintah Indonesia harus memberikan kompensasi finansial untuk non-Muslim yang menjadi korban kekerasan oleh beberapa Muslim*"; *"Pemerintah Indonesia harus menghukum mereka yang merusak tempat ibadah non-Muslim*"), diadaptasi dari Mashuri et al. (2014), serta Mashuri, Zaduqisti, dan Alroy - Thiberge (2017).

2. Reliabilitas Skala Penelitian

Semua skala yang digunakan dalam penelitian ini memiliki angka reliabilitas yang cukup dan bahkan tinggi. Rentang angka reliabilitas skala-skala penelitian tersebut berkisar antara 0,66 sampai dengan 0,89. Berikut dalam tabel 3.2 dipaparkan rangkuman skor reliabilitas skala untuk masing masing variabel penelitian. Variabel tersebut terdiri dari Moderasi Politik Islam (moderasi Islam), Toleransi antar kelompok (yang terdiri dari toleranis sosial dan

toleransi politik), *Nested Higher order Identity* (sebagai variable moderator), dan Rekonsiliasi, yang terdiri dari Rekonsiliasi Kognitif (dengan aspek Kepercayaan kelompok luar dan *perspective taking*), Rekonsiliasi emosi (dengan aspek rasa bersalah kolektif, dan rasa malu kolektif), kerja sama antarkelompok, Kesediaan untuk meminta maaf, *Outgroup empowerment,* dan *Reparations*.

Tabel 3.2
Rangkuman Skor Reliabilitas Skala Penelitian

Skala	Nilai alpha Cronbach
Moderasi Politik Islam	.83
Toleransi antar kelompok:	
Toleransi social	.73
Tolerasi Politik	.66
Nested Higher order Identity	.66
Rekonsiliasi Kognitif	
Kepercayaan kelompok luar	
Perspektif-taking	
Rekonsiliasi emosi	
Rasa bersalah kolektif	.89
Rasa malu kolektif	.77
Kerja sama antarkelompok	.88
Kesediaan untuk meminta maaf	.85
Outgroup empowerment	.88
Reparations	.87

C. Deskripsi Hasil Penelitian

Responden penelitian ini terdiri dari 299 mahasiswa Muslim Institut Agama Islam Negeri Pekalongan Jawa Tengah Indonesia. Berdasarkan jenis kelamin, responden terdiri dari 177 perempuan, dan 111 laki-laki, sementara 11 mahasiswa sisanya tidak menyebutkan identitas jenis kelaminmmya. Rata-rata usia responden penelitian ini adalah 19,48 tahun (19 tahun) . Dari hasil analisis statistik deskriptif dan uji korelasi bivariat di antara variabel-variabel dalam penelitian, seperti disajikan dalam Tabel 3.3, dinyatakan bahwa semua variable: moderat politik Islam, identitas tingkat tinggi, toleransi kelompok luar, kognisi rekonsiliasi, emosi rekonsiliasi, kerja sama antar kelompok, kesediaan untuk meminta maaf, penguatan antar kelompok, dan tindakan reparatif berkorelasi positif satu sama lain.

Tabel 3.3
Hasil Analisis Statistik Deskriptif dan Uji Korelasi Bivariat Variabel Penelitian

Variabel	*Rata-rata*	*SD*	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	(6)	(7)	(8)	(9)
(1) Moderasi Islam	3.04	.83	-	.24**	.36**	.26**	.19**	.16**	.19**	.23**	.22**
(2) Higher order nested identity	3.83	.64		-	.43**	.25**	.36**	.34**	.33**	.38**	.28**
(3) Toleransi kelompok luar	3.82	.53			-	.51**	.51**	.49**	.39**	.47**	.48**
(4) Rekonsiliasi kognitif	3.41	.53				-	.49**	.58**	.50**	.49**	.45**
(5) Rekonsiliasi emosi	3.65	.61					-	.46**	.51**	.50**	.44**
(6) Kerjasama antar kelompok	3.77	.66						-	.48**	.53**	.57**
(7) kesediaan untuk meminta maaf	3.54	.71							-	.45**	.52**
(8) Outgroup empowerment	3.66	.70								-	.56**
(9) Support for reparative actions	3.84	.64									-

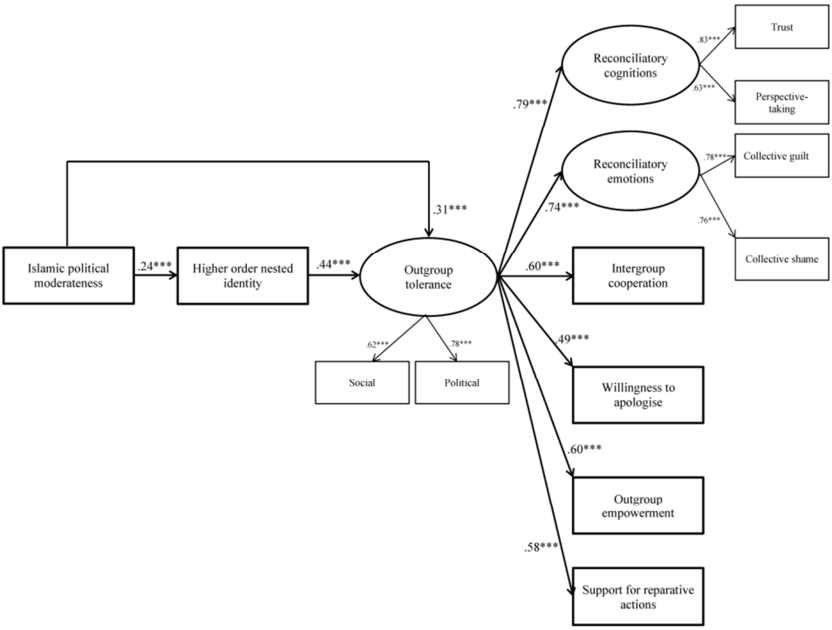
D. Hasil Uji Hipotesis Penelitian

Hipotesis penelitian ini adalah :

1. Hipotesis 1: Moderatitas politik Islam akan menjadi prediktor positif toleransi umat Islam terhadap non-Muslim.
2. Hipotesis 2: Peran moderat politik Islam dalam memprediksi secara positif toleransi umat Islam terhadap non-Muslim akan dimediasi oleh nested-identity yang tinggi.
3. Hipotesis 3a: Kecenderungan rekonsiliasi Muslim terhadap non-Muslim akan diprediksi secara positif oleh toleransi kelompok luar.

   Hipotesis 3b: Toleransi outgroup akan memediasi hubungan positif antara moderatisme politik Islam dan kecenderungan rekonsiliasi.

Hipotesis 1 sampai hipotesis 3b diuji dengan menggunakan teknik analisis *structural equation modelling* (SEM) dan menggunakan alat bantu Mplus versi 7.4 (Muthen & Muthen, 1998-2015). Hasil secara keseluruhan seperti tergambar dalam gambar 3.1.



Gambar 3.1.
Model Hubungan antara moderasi Islam, Toleransi, dan Rekonsiliasi

1. Hasil Uji Hipotesis Pertama

Untuk membuktikan hipotesis 1 yang berbunyi "Moderatitas politik Islam akan menjadi prediktor positif toleransi umat Islam terhadap non-Muslim", digunakan analisis data dengan teknik SEM. Hasil menunjukan bahwa model struktural menghasilkan kecocokan yang sangat baik dengan data, $\chi 2$ (36) = 50.977, p = .050, RMSEA = .037, 90% CI [.000, .060], CFI = .98, TLI = .97 (lihat Hu & Bentler, 1999) untuk ulasan tentang kriteria goodness of fit). Untuk kriteria

bahwa model dinyatakan fix (sesuai dengan data) adalah jika model tersebut memiliki RMSEA antara 0.00 - 0.05, sementara nilai CFI dan TLI adalah lebih besar dari 0.95. Hasil ini menguatkan Hipotesis 1, moderatitas politik Islam secara positif terkait dengan toleransi outgroup, β = .31, SE = .07, p <. 001, 95% CI [.180, .438], power = 1,00. Dengan demikian hipotesis 1 terbukti (diterima).

2. Hasil Uji Hipotesis Kedua

Untuk membuktikan hipotesis 2 yang berbunyi "Peran moderat politik Islam dalam memprediksi secara positif toleransi umat Islam terhadap non-Muslim akan dimediasi oleh *nested-identity yang tinggi*". Juga digunakan analisiss SEM. Dihasilkan bahwa *nested-identity* yang tinggi memediasi peran moderat politik Islam dalam mendorong toleransi kelompok luar, efek tidak langsung: β = .11, SE = .03, p = 001, 95% CI [.042 , .167], power = .98. Dengan penjelasan lebih detailnya sebagai berikut. Moderat politik Islam adalah prediktor positif dari *nested-identity* yang tinggi, β = .24, SE = .06, p <.001, 95% CI [.118, .353], power = .99. Kemudian , *nested-identity* yang tinggi diprediksi secara positif mempengaruhi toleransi kelompok luar, β = .44, SE = .06, p <.001, 95% CI [.324, .564], daya = 1,00. Sehingga seperti sudah dijelaskan diatas, bahwa *nested-identity* yang tinggi memediasi peran moderat politik Islam dalam mendorong toleransi kelompok

luar. Dengan demikian, hipotesis 2 penelitian ini berhasil dibuktikan (diterima).

3. Hasil Uji Hipotesis Ketiga

Untuk membuktikan hipotesis 3a yang berbunyi "*Kecenderungan rekonsiliasi Muslim terhadap non-Muslim akan diprediksi secara positif oleh toleransi kelompok luar"*, juga menggunakan analisis SEM. Toleransi kelompok luar adalah prediktor positif dari kedua aspek rekonsiliasi, yaitu rekonsiliasi kognisi, β = .75, SE = .05, p <.001, 95% CI [.697, .890], daya = 1,00, dan juga rekonsiliasi emosi, β = .74, SE = .05, p <.001, 95% CI [.636, .844], daya = 1,00. Toleransi kelompok luar juga secara positif memprediksi kerja sama antar kelompok, β = .60, SE = .06, p <.001, 95% CI [.491, .707], kekuatan = 1,00, kesediaan untuk meminta maaf, β = .49, SE =. 07, p <.001, 95% CI [.361, .626], daya = 1.00, pemberdayaan outgroup, β = .60, SE = .05, p <.001, 95% CI [.497, .705] , power = 1,00, dan dukungan untuk tindakan reparatif, β = .58, SE = .09, p <.001, 95% CI [.410, .752], power = 1.00. Temuan ini sejalan dengan Hipotesis 3a yang menetapkan bahwa toleransi kelompok luar meningkatkan kecenderungan rekonsiliasi. Dengan demikian, hipotesis 3a penelitian ini berhasil dibuktikan (diterima).

Untuk membuktikan hipotesis 3b yang berbunyi *"Toleransi kelompok luar akan memediasi hubungan*

positif antara moderatisme politik Islam dan kecenderungan rekonsiliasi" juga digunakan metode analisis data SEM. Hasil menunjukkan bahwa, secara signifikan, toleransi outgroup memediasi hubungan positif antara moderatitas politik Islam dan rekonsiliasi, baik pada aspek rekonsiliasi kognisi dengan efek tidak langsung: β = .25, SE = .06, p = 001, 95% CI [.137, .354], kekuatan = 1,00, juga pada aspek rekonsiliasi emosi, efek tidak langsung: β = .23, SE = .05, p <.001, 95% CI [.133, .324], kekuatan = 1,00. Toleransi kelompok luar juga secara signifikan memediasi hubungan positif antara moderatitas politik Islam dan aspek-apek rekonsiliasi lainnya termasuk kerja sama antarkelompok, efek tidak langsung: β = .19, SE = .04, p <.001, 95% CI [.104, .267] , power = 1,00, kesediaan untuk meminta maaf, efek tidak langsung: β = .15, SE = .04, p <.001, 95% CI [.080, .225], power = 1.00, pemberdayaan kelompok luar, efek tidak langsung: β = .19, SE = .04, p <.001, 95% CI [.104, .267], daya = 1.00, dan dukungan untuk tindakan reparatif, efek tidak langsung: β = .18, SE = .05, p <. 001, 95% CI [.089, .270], daya = 1,00. Dengan demikian, hipotesis 3b yang menyatakan bahwa *toleransi kelompok luar adalah mediator yang signifikan pada hubungan positif antara moderatitas politik Islam dan kecenderungan rekonsiliasi* dalam penelitian ini berhasil dibuktikan (diterima).

BAB IV
PEMBAHASAN

Tujuan utama dari penelitian ini adalah untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan sentral dengan cara apa moderat politik Islam membuat Muslim menjadi lebih toleran terhadap non-Muslim, dan lebih bersedia untuk mendamaikan konflik antar Muslim dengan non-Muslim. Pertanyaan tersebut terformulasikan alam rumusan hipotesis yang telah terjawab di uraian bab 3 laporan ini. Pada bab 4 ini akan dibahas terkait dengan analisis hasil temuan yang tersaji dalam bab 3. Teori-teori yang relevan, tentunya digunakan menganalisis hasil-hasil temuan penelitian ini.

Hasil dari penelitian ini menunjukkan bahwa moderatitas politik Islam memicu tingkat orang yang yang memiliki nested-identity yang tinggi, sehingga pada akhirnya membuat umat Islam lebih toleran terhadap non-Muslim. Toleransi kelompok luar, seperti yang dihipotesiskan, memiliki pengaruh terhadap rekonsiliasi (pada semua aspeknya). Aspek-aspek rekonsiliasi tersebut meliputi; rekonsiliasi kognisi (yaitu, kepercayaan antar kelompok, pengambilan perspektif), rekonsiliasi emosi (yaitu, rasa bersalah dan rasa malu kolektif), kerjasama antar kelompok, kesediaan untuk meminta maaf, pemberdayaan kelompok luar, dan dukungan untuk tindakan reparative. Akhirnya toleransi terhadap non-Muslim memediasi peran moderat politik Islam dalam memunculkan kecenderungan rekonsiliasi.

A. Moderasi Islam menjadi prediktor positif toleransi umat Islam terhadap non-Muslim.

Toleransi dan moderasi adalah nilai inti dalam ajaran Islam. Sangat penting mengembangkan nilai-nilai toleran dan moderat untuk mengatasi persoalan umat seperti radikalisasi keagamaan, kekerasan atas nama agama, pengafiran pihak lain, sikap ekstrim, fanatisme berlebihan. (Simanjuntak, 2013).

Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa model struktural menghasilkan kecocokan yang sangat baik dalam membuktikan hipotesis yang bebunyi: "Moderasi Islam secara positif memiliki hubungan yang positif dengan toleransi terhadap kelompok luar.

Keterhubungan antara 2 variabel ini, sejalan dengan penejelasan yang diungkapkan oleh Quraish Shihab (2000) yang mana beliau melihat bahwa dalam moderasi (*wasathiyyah*) terdapat pilar-pilar penting yakni; Pertama, Pilar keadilan, Pilar Keseimbangan, dan Pilar Toleransi. Sebagai pilar dari moderasi, toleransi diidentifikasikan sebagai sikap tidak adanya paksaan untuk seseorang memeluk agama Islam. Hal ini dilandasi oleh pesan agama Islam itu sendiri, bahwa Allah menghendaki agar setiap orang merasakan kedamaian. Agama-Nya dinamai Islam yakni damai. Kedamaian tidak dapat diraih kalau jiwa tidak damai. Paksaan menyebabkan jiwa tidak damai, karena itu tidak ada paksaan dalam menganut keyakinan agama Islam. Tidak ada paksaan dalam menganut agama karena telah jalan yang lurus. Itu sebabnya orang gila dan

orang yang belum dewasa atau tidak mengetahui tuntunan agama tidak berdosa jika melanggar atau menganutnya, karena jalan jelas itu belum diketahuinya. Namun, juga perlu diingat bahwa orang yang memiliki potensi mengetahui tetapi tidak mau mencari pengetahuan, maka itu juga tidak benar, karena dia akan dituntut karena menyia-nyiakan potensinya. (Shihab, 2000)

Tidak ada paksaan dalam menganut agama. Artinya, jika seseorang telah memilih satu akidah, misalkan agama Islam, maka otomatis dia terikat dengan tuntunan-tuntunannya, dia berkewajiban melaksanakan perintah-perintahnya. Dia terancam sanksi bila melanggar ketetapannya. Dia tidak boleh berkata, "Allah telah memberi saya kebebasan untuk shalat atau tidak, berzina atau nikah", karena bila dia telah menerima akidahnya, maka dia harus melaksanakan tuntunannya. (Shihab, 2000)

Pada konteks Indonesia tentu saja perlu adanya penerapan moderatisme Islam yang lebih luas terutama bagi umat non-muslim. Melakukan aneka kebajikan bagi non-muslim dibenarkan selama tidak membawa dampak negatif bagi umat Islam kecuali bagi mereka yang jelas-jelas memerangi dan peperangan yang disebabkan kepentingan duniawi yang tidak ada hubungannya dengan agama, dan tidak termasuk pula siapapun yang secara faktual memerangi umat Islam. Adapun jika mereka bersikap damai, Islam tidak berminat untuk melakukan permusuhan dan tidak juga berusaha melakukannya. (Shihab, 2000). Demikian pula dalam konteks penelitian

ini, dimana kelompok luar yang diamsksud adalah non-Muslim, karena responden dalam penelitian ini adalah muslim, maka sikap-sikap toleransi yang dijelaskan di atas sangat relevan dengan sikap moderat seorang muslim. Hal ini menegaskan bahwa adanya hubungan yang positif antara sikap moderat dengan sikap toleransi.

B. Peran Moderat Politik Islam dalam Memprediksi Secara Positif Toleransi Umat Islam Terhadap Non-Muslim Akan Dimediasi oleh Nested-Identity yang Tinggi.

Menjawab pertanyaan penelitian ini, yiatu *"dengan cara apa moderat politik Islam membuat Muslim menjadi lebih toleran terhadap non-Muslim?",* maka hipotesis yang kedua dirumuskan dan berhasil dibuktikan untuk menjawab pertanyaan tersebut. Hipotesis kedua dari penelitian ini berbunyi: *"Peran moderat politik Islam dalam memprediksi secara positif toleransi umat Islam terhadap non-Muslim akan dimediasi oleh nested-identity yang tinggi"* . Hipotesis ini berhasil dibuktikan. Orang (seorang Muslim) yang memiliki identitas nasional yang tinggi dalam hubungannya dengan identitas keagamaan dan kesukuan mereka (*nested-identity yang tinggi*) mereka, maka akan semakin besar kemungkinan mereka toleran terhadap kelompok lain (non-Muslim).

Terminologi identitas nasional pada dasarnya merupakan aplikasi spesifik dari konstruk identitas sosial (Burhan &sani, 2013). Identitas sosial sendiri merupakan

terminologi yang menggambarkan derajat kelekatan seseorang terhadap kelompok di mana dirinya bernaung atau berafiliasi (Tajfel & Turner, 1979). Konsep identitas sosial ini dapat diaplikasikan pada afiliasi seseorang terhadap kelompok apapun (*e.g.*, anggota geng motor, warga desa, kelompok belajar, etnis, dsb.), termasuk keanggotaannya sebagai warga sebuah negara. Derajat kelekatan yang dirasakan seseorang terhadap negaranya disebut sebagai identitas nasional (Phinney, Devich-Navarro, 1997). Sama seperti identitas sosial terhadap unit-unit kelompok lainnya, identitas nasional dapat mempengaruhi bagaimana seseorang berpikir, merasa, dan berperilaku, khususnya dalam rangka membela dan mempromosikan kelompoknya (Ellemers, Spears, & Doosje, 1999).

Penelitian ini telah membuktikan bahwa moderatitas Islam dapat menumbuhkan perasaan *nested-identity* seorang Muslim pada tingkat tinggi (di mana identitas nasional mereka harus ditempatkan lebih tinggi secara hierarkis dan dianggap lebih inklusif daripada identitas Islam mereka). Secara bersama-sama, pula keduanya (moderatitas Islam dan *nested-identity* tingkat tinggi*)* meningkatkan toleransi kelompok luar (non-Muslim). Disini peran *nested-identity* tingkat tinggi menjadi variabel moderator yang bisa menjadi katalisator bagi hubungan moderasi Islam dan toleransi.

C. Kecenderungan rekonsiliasi Muslim terhadap non-Muslim akan diprediksi secara positif oleh toleransi kelompok luar (Hipotesis 3a) dan Toleransi outgroup akan memediasi hubungan positif antara moderatisme politik Islam dan kecenderungan rekonsiliasi (Hipotesis 3b).

Temuan empiris ini dari penelitian menunjukkan bahwa moderasi Islam dapat membuka jalan bagi umat Islam untuk memiliki sikap positif terhadap perdamaian dan rekonsiliasi dengan non-Muslim. Hal ini sesuai dengan apa yang dirumuskan dalam hipotesis 3a, dimana "*Kecenderungan rekonsiliasi Muslim terhadap non-Muslim akan diprediksi secara positif oleh toleransi kelompok luar"*, dan sekaligus hipotesis 3b, *"Toleransi outgroup akan memediasi hubungan positif antara moderatisme politik Islam dan kecenderungan rekonsiliasi"*.

Implikasi teoretis dari penelitian ini adalah yang pertama untuk menyelidiki rekonsiliasi dalam konteks hubungan Muslim dengan non-Muslim di mana kelompok pertama digambarkan sebagai kelompok mayoritas yang abadi, sedangkan non-Muslim sebagai kelompok minoritas yang menjadi korban. Mengekspresikan perasaan bersalah dan malu, serta permintaan maaf menandakan pengakuan kesalahan, yang sering dialami sebagai permusuhan karena mereka dapat mengancam identitas positif atau reputasi kelompok pelaku (Rotella & Richeson, 2013).

Demikian juga, membangun kepercayaan dan kerja sama antar kelompok dapat menjadi tantangan ketika status kelompok yang berinteraksi (mis. Mayoritas vs minoritas) tidak merata (Fisher, 2016).). Selain itu, melakukan tindakan reparatif untuk kelompok korban menuntut karena menyiratkan bahwa pelaku bersedia untuk berbagi kekuasaan dan prestise ekonomi mereka dengan kelompok korban, misalnya melalui kompensasi finansial (Mashuri et al., 2018). Argumen ini diambil untuk menyarankan bahwa mayoritas sangat prihatin atas mempertahankan status quo yang dinikmati, yang membuat membujuk kelompok ini untuk mendukung rekonsiliasi bukan upaya yang mudah (Iyer & Leach, 2010). Temuan dalam penelitian ini bahwa toleransi outgroup adalah prediktor positif dari kecenderungan rekonsiliasi karena itu patut dicatat.

Dalam hal ini, toleransi Muslim terhadap non-Muslim dapat mengatasi hambatan defensif, yang mendorong kelompok pertama untuk meningkatkan dukungannya untuk melakukan rekonsiliasi dengan kelompok yang terakhir. Beberapa sarjana (misalnya, Doosje et. Al., 2016; Jan Willem & Krouwel, 2019) berpendapat bahwa satu fitur utama dari kaum radikal, yang membuat mereka berbeda dari kaum moderat, adalah mereka menganggap norma, nilai, budaya, atau ideologi. dari mereka sendiri sebagai lebih unggul dari yang lain. Fitur-fitur ini meningkatkan kemungkinan bahwa kaum radikal lebih dari yang moderat menunjukkan toleransi

kelompok yang lebih sedikit karena terlibat dalam kerentanan mereka untuk merendahkan kelompok-kelompok luar yang dianggap memiliki pandangan dunia yang berbeda (van Prooijen, Krouwel, Boiten, & Eendebak, 2015).

Berbicara dengan sudut pandang ini, moderasi Islam dalam penelitian saat ini meningkatkan rasa identitas bertingkat tinggi Muslim yang mencerminkan bagaimana mereka melihat identitas nasional mereka secara hierarkis lebih tinggi, serta lebih inklusif daripada identitas ingroup Islam mereka. Ini menyiratkan bagaimana moderatitas Islam mengurangi persepsi umat Islam bahwa identitas mereka yang Islami dan ingroup lebih unggul dibandingkan dengan identitas nasional mereka, dari mana toleransi kelompok ini terhadap non-Muslim kemudian berkembang.

BAB V
PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari temuan penelitian ini serta analisis dna pembahasannya, maka disimpulkan bahwa:

1. Moderasi Islam menjadi prediktor positif toleransi umat Islam terhadap non-Muslim. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa model struktural menghasilkan kecocokan yang sangat baik dalam membuktikan hipotesis yang bebunyi: "Moderasi Islam secara positif memiliki hubungan yang positif dengan toleransi terhadap kelompok luar.
2. Peran moderat politik Islam dalam memprediksi secara positif toleransi umat Islam terhadap non-Muslim akan dimediasi oleh nested-identity yang tinggi. Penelitian ini telah membuktikan bahwa moderatitas Islam dapat menumbuhkan perasaan *nested-identity* seorang Muslim pada tingkat tinggi (di mana identitas nasional mereka harus ditempatkan lebih tinggi secara hierarkis dan dianggap lebih inklusif daripada identitas Islam mereka). Secara bersama-sama, pula keduanya (moderatitas Islam dan *nested-identity* tingkat tinggi*)* meningkatkan toleransi kelompok luar (non-Muslim). Disini peran *nested-identity* tingkat tinggi menjadi variabel moderator yang bisa menjadi katalisator bagi hubungan moderasi Islam dan toleransi.

3. Kecenderungan rekonsiliasi Muslim terhadap non-Muslim akan diprediksi secara positif oleh toleransi kelompok luar (Hipotesis 3a) dan Toleransi outgroup akan memediasi hubungan positif antara moderatisme politik Islam dan kecenderungan rekonsiliasi (Hipotesis 3b).

   Temuan empiris ini dari penelitian menunjukkan bahwa moderasi Islam dapat membuka jalan bagi umat Islam untuk memiliki sikap positif terhadap perdamaian dan rekonsiliasi dengan non-Muslim. Hal ini sesuai dengan apa yang dirumuskan dalam hipotesis 3a, dimana "*Kecenderungan rekonsiliasi Muslim terhadap non-Muslim akan diprediksi secara positif oleh toleransi kelompok luar"*, dan sekaligus hipotesis 3b, *"Toleransi outgroup akan memediasi hubungan positif antara moderatisme politik Islam dan kecenderungan rekonsiliasi".*

B. Saran

1. Bagi Penelitian Berikutnya

Salah satu fokus dari penelitian ini adalah pada moderatitas politik Islam. Literatur yang ada (Hilmy, 2013; Kamali, 2015), bagaimanapun, menunjukkan bahwa ada komponen lain dari moderatitas Islam selain moderat politik Islam. Untuk mengatasi keterbatasan ini, studi di masa depan dapat melengkapi moderat politik Islam dengan komponen lain dari moderat Islam. Langkah ini penting untuk

mendapatkan pemahaman yang komprehensif tentang bagaimana berbagai bentuk moderatitas Islam berdampak pada toleransi kelompok luar Muslim dan kecenderungan rekonsiliasi.

Salah satu temuan utama dalam penelitian ini menunjukkan bagaimana mempertimbangkan identitas nasional dalam tatanan yang lebih tinggi *vis-à-vis* identitas Islam memunculkan toleransi umat Islam terhadap non-Muslim. Apa yang dapat diturunkan dari pengamatan ini adalah bahwa menempatkan identitas nasional secara vertikal lebih tinggi dan menempatkannya sebagai identitas yang lebih inklusif berbeda dengan identitas Islam memiliki kelebihan dalam mendorong umat Islam menuju hubungan damai dengan non-Muslim. Namun, identitas inklusif dapat direspon dengan perlawanan terutama di antara orang-orang yang sangat mengidentifikasi dengan ingroup mereka (Dovidio, Gaertner, & Saguy, 2008) dan ketika identitas ingroup dianggap berada di bawah ancaman (Hornsey & Hogg, 2000). Untuk memverifikasi gagasan ini, penelitian di masa depan dapat menilai identifikasi Islam dan persepsi ancaman terhadap identitas subkelompok ini untuk menguji peran mereka dalam menentukan sejauh mana identitas bersarang tingkat tinggi optimal atau suboptimal dalam mempromosikan toleransi kelompok luar Muslim dan kecenderungan rekonsiliasi.

2. Bagi Para Pembuat Kebijakan

Implikasi praktis, bagi para pembuat kebijakan harus menyusun program untuk menginternalisasi dan mempertahankan moderatitas politik Islam di kalangan umat Islam, mengingat perannya sebagai anteseden positif dari toleransi umat Islam dan, pada akhirnya, kecenderungan rekonsiliasi terhadap non-Muslim. Namun, untuk melakukannya, ada tantangan tertentu yang perlu diatasi. Salah satu tantangannya adalah bahwa program-program semacam itu mungkin ditentang oleh Muslim yang sudah memiliki kepercayaan radikal. Mengubah keyakinan radikal Muslim menjadi keyakinan moderat sangat sulit, yang membuat beberapa upaya deradikalisasi tidak berhasil (Horgan & Braddock, 2010). Pendekatan pencegahan karenanya sangat penting untuk menanamkan moderatitas Islam yang dapat membantu umat Islam memiliki ketahanan yang memadai terhadap radikalisme agama atau ekstremisme. Pendidikan karakter dalam hal ini memiliki relevansi tinggi di mana siswa Muslim diajarkan tentang bagaimana sikap moderat menjadi nilai inti, moralitas, dan ideologi Islam (Shamsul, 2005). Dengan kurikulum seperti itu, pendidikan karakter.

DAFTAR PUSTAKA

Achilov, D., & Sen, S. (2017). Got political Islam? Are politically moderate Muslims really different from radicals? *International Political Science Review*, *38*(5), 608-624.

Ajzen, I. (1991). The theory of planned behavior. *Organizational Behavior and Human Decision Processes*, *50*, 179-211.

Aksoy, M. (2017). *A comparison of nested and cross-cutting common ingroup identities and the role of ingroup projection, distinctiveness and intergroup threat on outgroup attitudes* (Bachelor's thesis, University of Twente, Twente, the Netherlands). Retrieved from https://essay.utwente.nl/72719/1/Aksoy_BA_BMS.pdf

Ali, F. (2018). Incorporating values of moderate Islam for the 21st century learners in an English as a foreign language class. *Edukasia Islamika*, 18-31.

Ali, S. (2013). *Identities and sense of belonging of Muslims in Britain: Using survey data, cognitive survey methodology and in-depth interview* (Doctoral dissertation, University of Oxford, Oxford, United Kingdom). Retrieved from https://pdfs.semanticscholar.org/db00/5d1d7604041b8a6391f0ed0b7b886dd8ab3d.pdf

Allport, G. W. (1954). *The nature of prejudice*. Reading, MA: Addison-Wesley.

Amin, Abd. Rauf Muhammad. 2014. "Prinsip Dan Fenomena Moderasi Islam Dalam Tradisihukum Islam" dalam Jurnal *Al-Qalam* Volum'e 20 Edisi Khusus Desember 2014.

Amin, Ahmad. 1979. *Fajr al-Islam*, Mesir: Maktabah Nahdlah.

Amin, M. (2015). Paradigma Islam Wasathiyah: Ruh gerakan MUI semua tingkatan. *Majalah Mimbar Ulama* (Edisi 372), 8-12.

Ashforth, B.E. and S.A. Johnson. 2001. Which hat to wear? The relative salience of multiple identities in organisational contexts. In M.A. Hogg & D.J. Terry (Eds.), *Social identity processes in organisational contexts* (pp. 31–48). Philadelphia, PA: Psychology Press.

Ayoob, M. (2004). Political Islam: Image and reality. *World Policy Journal*, *21*(3), 1-14.

Bar-Tal, D., & Bennink, G. (2004). Nature of reconciliation as an outcome and as a process. In Y. Bar-Siman-Tov (Ed*.),*

From conflict resolution to reconciliation (pp. 11–38). Oxford, UK: Oxford University Press.

Brewer, M. B. (1995). Managing diversity: The role of social identities. In S. E. Jackson & M. N. Ruderman (Eds.), *Diversity in work teams: Research paradigms for a changing workplace* (pp. 47-68). Washington, DC, US: American Psychological Association.

Brewer, M. B., & Pierce, K. P. (2005). Social identity complexity and outgroup tolerance. *Personality and Social Psychology Bulletin*, *31*(3), 428-437.

Bruneau, E. G., & Saxe, R. (2012). The power of being heard: The benefits of perspective-giving in the context of intergroup conflict. *Journal of Experimental Social Psychology*, *48*(4), 855-866.

Burhan, O.K & Sani, J. (2013) Prasangka Terhadap Etnis Tionghoa Di Kota Medan: Peran Identitas Nasional Dan Persepsi Ancaman. *Psikologia*, 8(1), 25-33.

Burnham, K. P., & Anderson, D. R. (2004). Multimodel inference: Understanding AIC and BIC in model selection. *Sociological Methods & Research*, *33*(2), 261-304.

Crawford, J. T. (2014). Ideological symmetries and asymmetries in political intolerance and prejudice toward political activist groups. *Journal of Experimental Social Psychology*, *55*, 284-298.

Doosje, B., Loseman, A., & Van Den Bos, K. (2013). Determinants of radicalization of Islamic youth in the Netherlands: Personal uncertainty, perceived injustice, and perceived group threat. *Journal of Social Issues*, *69*(3), 586-604.

Doosje, B., Moghaddam, F. M., Kruglanski, A. W., De Wolf, A., Mann, L., & Feddes, A. R. (2016). Terrorism, radicalization and de-radicalization. *Current Opinion in Psychology*, *11*, 79-84.

Dovidio, J. F., Gaertner, S. L., & Saguy, T. (2008). Another view of we: Majority and minority group perspectives on a common ingroup identity. *European Review of Social Psychology*, *18*(1), 296-330.

Dovidio, J. F., Gaertner, S. L., & Saguy, T. (2009). Commonality and the complexity of "we": Social attitudes and social change. *Personality and Social Psychology Review*, *13*(1), 3-20.

Duncan, C. R. (2014). *Violence and vengeance: Religious conflict and its aftermath in eastern Indonesia*. Singapore: NUS Press.

Ellemers, N., Kortekaas, P., & Ouwerkerk, J. W. (1999). Self-categorisation, commitment to the group and group self-esteem as related but distinct aspects of social identity. *European Journal of Social Psychology*, 29, 371-389

Esposito, J. L., &Mogahed, D. (2007). *Who speaks for Islam? What a billion Muslims really think*. New York, NY, USA: Gallup Press.

Fair, C. C., Hwang, C. J., & Majid, M. (2018). Lineaments of support for suicide terrorism among Indonesians: A replication study.*Unpublished manuscript*. Retrieved from https://www.researchgate.net/profile/Carol_Fair/publication/326834740_Lineaments_of_Support_for_Suicide_Terrorism_Among_Indonesians_A_Replication_Study/links/5b675f6a45851584787f16fb/Lineaments-of-Support-for-Suicide-Terrorism-Among-Indonesians-A-Replication-Study.pdf

Fisher, R. J. (2016). The social psychology of intergroup and international conflict recolution. In R. D. Fisher (Ed.), *Towards a social-psychological model of intergroup conflict* (pp. 73-86). Springer, Cham.

Fuller, G. (2003). *The Future of political Islam*. New York: Palgrave.

Gobodo-Madikizela, P. (2008). Transforming trauma in the aftermath of gross human rights abuses: Making public spaces intimate through the South African truth and reconciliation commission. In A. Nadler, T. Malloy, & J. D. Fisher (Eds.), *Social psychology of intergroup reconciliation* (pp. 57–76). New York: Oxford University Press.

Gravetter, F., & Forzano, L. A. (2015).*Research methods for the behavioral sciences*. Cengage Learning.

Halperin, E. (2011). Emotional barriers to peace: Emotions and public opinion of Jewish Israelis about the peace process in the Middle East. *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology*, *17*(1), 22-45.

Hamd, Abdul Qadir Syaibatul *al-Adyan wa al-Firaq wa al-Madzahib al-Mu'asyirah,* Madinah

Hanapi, M. S. (2014). The wasatiyyah (moderation) concept in Islamic epistemology: a case study of its implementation in Malaysia. *International Journal of Humanities and Social Science*, *4*(9), 51-62.

Hayes, A. F. (2013). *Introduction to mediation, moderation, and conditional process analysis: A regression-based approach*. Guilford Press

Heriyanto, D. (2017, November 14). Q &A: Indonesia's native faiths and religions. *The Jakarta Post*. Retrieved from https://www.thejakartapost.com/academia/2017/11/14/qa-indonesias-native-faiths-and-religions.html

Hilmy, M. (2013). Whither Indonesia's Islamic Moderatism? A reexamination on the moderate vision of Muhammadiyah and NU. *Journal of Indonesian Islam*, *7*(1), 24-48.

Hoft, J. (2015, May 5). *ISIS posts warning: "We have 71 trained soldiers in 15 states" – Names 5 targets.* Retrieved from http://www.thegatewaypundit.com/2015/05/isis-posts-warning-we-have-71-trained-soldiers-in-15-states-names-5-targets/

Horgan, J., & Braddock, K. (2010). Rehabilitating the terrorists?: Challenges in assessing the effectiveness of de-radicalization programs. *Terrorism and Political Violence*, *22*(2), 267-291.

Hornsey, M. J., & Hogg, M. A. (2000). Assimilation and diversity: An integrative model of subgroup

relations. *Personality and Social Psychology Review*, *4*(2), 143-156.

Hu, L. T., & Bentler, P. M. (1999). Cutoff criteria for fit indexes in covariance structure analysis: Conventional criteria versus new alternatives. *Structural Equation Modeling: A Multidisciplinary Journal*, *6*(1), 1-55.

Indonesia population. (2019). *Worldometers*. Retrieved from https://www.worldometers.info/world-population/indonesia-population/

Islam, T., & Khatun, A. (2015). Islamic moderationin perspectives. A comparison between oriental and occidental scholarships. *International Journal of Nusantara Islam*, *3*(2), 69-78.

Iyer, A., & Leach, C. (2010). Helping disadvantaged out-groups challenge unjust inequality. *The psychology of prosocial behavior: Group processes, intergroup relations, and helping. Willey-Blackwell*, 337-353.

Kamali, M. H. (2015). *The middle path of moderation in Islam: The Qur'anic principle of wasatiyyah*. Oxord, UK: Oxford University Press.

Kamali, Mohammad Hashim. 2015. *The Middle Path of Moderation in Islam*. New York: Oxford University Press

Karni, A.S. (2015). Islam Wasathiyahuntuk Indonesia dandunia yang berkeadilandanberkeadaban.*MajalahMimbarUlama* (Edisi 372), 13-15.

Kelman, H. C. (2004). Reconciliation as identity change: A social psychological perspective. In Y. Bar-Siman-Tov (Ed.), *From conflict resolution to reconciliation* (pp. 111–124). Oxford, UK: Oxford University Press.

Kishton, J. M., & Widaman, K. F. (1994). Unidimensional versus domain representative parceling of questionnaire items: An empirical example. *Educational and Psychological Measurement*, *54*(3), 757-765.

Knox, C., & Quirk, P. (Eds.). (2000). *Peacebuilding in Northern Ireland, Israel and South Africa*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Krejcie, R.V. & Morgan, D.W 1970. Determining sample size for research activities *Educational And Psychological Measurement* vol. 30. 607-610

Kriesberg, L. (2007). Reconciliation: Aspects, growth, and sequences. *International Journal of Peace Studies, 12*(1), 1-21.

Levy, A., Saguy, T., van Zomeren, M., & Halperin, E. (2017). Ingroups, outgroups, and the gateway groups between:

The potential of dual identities to improve intergroup relations. *Journal of Experimental Social Psychology*, *70*, 260-271.

Little, T. D., Cunningham, W. A., Shahar, G., & Widaman, K. F. (2002). To parcel or not to parcel: Exploring the question, weighing the merits. *Structural Equation Modeling*, *9*(2), 151-173.

Lombardi, M., Ragab, E., Chin, V., Dandurand, Y., De Divitiis, V., &Burato, A. (2014). *Countering radicalization and violent extremism among youth to prevent terrorism*.Amsterdam: IOS Press.

Mashuri, A., & van Leeuwen, E. (2018). Predicting support for reconciliation in separatist conflict. *Personality and Social Psychology Bulletin*, *44*(2), 173-185.

Mashuri, A., & van Leeuwen, E. (2019). Promoting reconciliation in separatist conflict: The effect of morality framing. *Paper submitted for publication*.

Mashuri, A., Akhrani, L. A., & Zaduqisti, E. (2016). You are the real terrorist and we are just your puppet: Using individual and group factors to explain indonesian muslims' attributions of causes of terrorism. *Europe's Journal of Psychology*, *12*(1), 68-98.

Mashuri, A., Supriyono, Y., Khotimah, S. K., Sakdiah, H., Sukmawati, F., & Zaduqisti, E. (2014). Examining predictors of tolerance and helping for Islamic religious minorities in Indonesia. *International Journal of Research Studies in Psychology*, *3*(2), 15-28.

Mashuri, A., van Leeuwen, E., & Hanurawan, F. (2018). How morality threat promotes reconciliation in separatist conflict: A majority group perspective. *Group Processes & Intergroup Relations*, *21*(6), 913-930.

Mashuri, A., van Leeuwen, E., & van Vugt, M. (2018). Remember your crimes: How an appeal to ingroup wrongdoings fosters reconciliation in separatist conflict. *British Journal of Social Psychology*, *57*(4), 815-833.

Mashuri, A., Zaduqisti, E., & Alroy-Thiberge, D. (2017). The role of dual categorization and relative ingroup prototypicality in reparations to a minority group: An examination of empathy and collective guilt as mediators. *Asian Journal of Social Psychology*, *20*(1), 33-44.

Mashuri, A., Zaduqisti, E., Sukmawati, F., Sakdiah, H., & Suharini, N. (2016). The role of identity subversion in structuring the effects of intergroup threats and negative emotions on belief in anti-west conspiracy theories in

Indonesia. *Psychology and Developing Societies*, *28*(1), 1-28.

Medrano, J. D., & Gutiérrez, P. (2001). Nested identities: National and European identity in Spain. *Ethnic and Racial studies*, *24*(5), 753-778.

Menchik, J. & Trost, K. (2018). A tolerant Indonesia? Indonesian Muslims in comparative perspective. In R. Hefner (Ed.), *Handbook of contemporary Indonesia*. New York, NY: Routledge.

Mietzner, M. (2018). Fighting illiberalism with illiberalism: Islamist populism and democratic deconsolidation in Indonesia. *Pacific Affairs*, *91*(2), 261-282.

Moons, I., & De Pelsmacker, P. (2015). An extended decomposed theory of planned behaviour to predict the usage intention of the electric car: A multi-group comparison. *Sustainability*, *7*(5), 6212-6245.

Mubarok, M. Z., & Hamid, A. F. A. (2018). The rise of radicalism and terrorism in Indonesia and Malaysia. *Review of Islam in Southeast Asia*, *1*(1), 29-43.

Muthén, L. K., &Muthén, B. O. (1998–2015). *Mplususer's guide*(7th ed.). Los Angeles, CA: Muthén&Muthén.

Muthén, L. K., & Muthén, B. O. (1998-2015). *Mplus user's guide* (7th ed.). Los Angeles, CA: Author.

Muzammil, Iffah. 2013. "Global Salafisme antara Gerakan dan Kekerasan. Dalam *Teosofi.* Vol. 3 No. 1 Juni 2013. https://www.researchgate.netpublication285746479_Global_Salafisme_antara_Gerakan_dan_Kekerasanlink5692745a08aee91f69a6f8cbdownload

Muzammil, Iffah. 2013. "Global Salafisme antara Gerakan dan Kekerasan. Dalam *Teosofi.* Vol. 3 No. 1 Juni 2013. https://www.researchgate.netpublication285746479_Global_Salafisme_antara_Gerakan_dan_Kekerasanlink5692745a08aee91f69a6f8cbdownload

Nadler, A. (2012). Intergroup reconciliation: Definitions, processes and future directions. In L. Tropp (Ed.), *The Oxford book of intergroup conflict* (pp. 291–309). New York, NY: Oxford University Press.

Nadler, A., Malloy, T., & Fisher, J. D. (Eds.). (2008). *Social psychology of intergroup reconciliation: From violent conflict to peaceful co-existence*. Oxford, UK: Oxford University Press.

Nasution, Harun. 1978. *Teologi Islam*, Jakarta: Yayasan Penerbit Universitas Indonesia.

Nasution, Harun. 2000. *Islam Rasional*, Jakarta: Mizan.

Pettigrew, T. F., Tropp, L. R., Wagner, U., & Christ, O. (2011). Recent advances in intergroup contact theory. *International Journal of Intercultural Relations*, *35*(3), 271-280.

Powell, R. and Clarke, S. (2013). Religion, tolerance and intolerance. In Clarke, S. Powell, R. & Savulescu, J. (Eds.), *Scientific and conceptual investigations of religious conflict*. Oxford, UK: Oxford University Press.

Rahman, Dudung Abdur. 2019. "Memahami Moderasi dalam Islam" dalam *Republika.* 26 Agustus 2019.

Rahman, Fazlur. 1994. *Islam*, Bandung: Penerbit Pustaka.

Roccas, S., & Brewer, M. B. (2002). Social identity complexity. *Personality and Social Psychology Review*, *6*(2), 88-106.

Rotella, K. N., & Richeson, J. A. (2013). Motivated to "forget" the effects of in-group wrongdoing on memory and collective guilt. *Social Psychological and Personality Science*, *4*(6), 730-737.

Rouhana, N. N. (2011). Key issues in reconciliation: Challenging traditional assumptions on conflict

resolution and power dynamics. In D. Bar-Tal (Ed.), *Intergroup conflicts and their resolution: A social psychological perspective* (pp. 291–314). New York, NY: Psychology Press.

Sasse, J., Spears, R., & Gordijn, E. H. (2018). When to reveal what you feel: How emotions towards antagonistic out-group and third party audiences are expressed strategically. *PloS one*, *13*(9), e0202163.

Shamsul, A. B. (2005). Islam embedded moderate political Islam and governance in the Malay world. In K.S Nathan & M. H. Kamali (Eds.), *Islam in Southeast Asia: Political, social and strategic challenges for the 21st century* (pp. 103-120). Singapore: Institute of Southeast Asian Study.

Shihab, M. Quraish, (2000) Tafsir Al-Mishbah, Ciputat: Lentera Hati,

Shnabel, N., Nadler, A., Canetti-Nisim, D., & Ullrich, J. (2008). The role of acceptance and empowerment in promoting reconciliation from the perspective of the needs-based model. *Social Issues and Policy Review*, *2*(1), 159-186.

Simanjuntak, J. (2015). *Toleransi dan Moderasi adalah Nilai Inti Ajaran Islam*,

https://www.tribunnews.com/nasional/2013/05/09/toleransi-dan-moderasi-adalah-nilai-inti-ajaran-islam.

Simon, B., & Schaefer, C. D. (2016). Tolerance as a function of disapproval and respect: The case of Muslims. *British Journal of Social Psychology*, *55*(2), 375-383.

Simon, B., & Schaefer, C. D. (2018). Muslims' tolerance towards outgroups: Longitudinal evidence for the role of respect. *British Journal of Social Psychology*, *57*(1), 240-249.

Skitka, L. J., Bauman, C. W., & Mullen, E. (2004). Political tolerance and coming to psychological closure following the September 11, 2001, terrorist attacks: An integrative approach. *Personality and Social Psychology Bulletin*, *30*(6), 743-756.

Smeekes, A., Verkuyten, M., & Poppe, E. (2012). How a tolerant past affects the present: Historical tolerance and the acceptance of Muslim expressive rights. *Personality and Social Psychology Bulletin*, *38*(11), 1410-1422.

Soliman, A., Bellaj, T., & Khelifa, M. (2016). An integrative psychological model for radicalism: Evidence from structural equation modeling. *Personality and Individual Differences*, *95*, 127-133.

Staub, E. (2007). Preventing violence and terrorism and promoting positive relations between Dutch and Muslim communities in Amsterdam. *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology*, *13*(3), 333-360.

Stern P. C. (2000). Toward a coherent theory of environmentally significant behavior. *Journal of Social Issues, 56*, 407-424.

Sugiono, M. (2011).*Terrorism, radicalism and violence: Preliminary research and conceptual development*. Dipresentasikan di Jakarta *Center for Law Enforcement* Cooperation (JCLEC), Semarang.

Suharto, T. (2014). Gagasan Pendidikan Muhammadiyah dan NU sebagai Potret Pendidikan Islam Moderat di Indonesia. *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman*, 9 (1): 81-109

Sullivan, J. L., & Transue, J. E. (1999). The psychological underpinnings of democracy: A selective review of research on political tolerance, interpersonal trust, and social capital. *Annual Review of Psychology*, *50*(1), 625-650.

Sutomo, I. (2014). Modification of character education into akhlaq education for the global community

life. *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*, *4*(2), 291-316.

Syahrastani, Al-. 2004. *Al-Milal wa al-Nihal, Aliran-aliran Teologi dalam Islam,* penterjemah Syuaidi Asy'ari, Bandung: Mizan.

Syahrastani, Al-. tt. *Al-Milal wa an-Nihal*, Al-Qahirah

Syalabi, Ahmad. 1978. *Al-Tarikh al-Islam*, Kairo: Maktabah al-Nahdah al-Mishriyyah,

Tajfel, H., & Turner, J. C. (1979). An integrative theory of intergroup conflict. Dalam W. G. Austin, & S. Worchel (Penyunt.), *The social psychology of intergroup relations* (hal. 33-47). Monterey: Brooks-Cole.

Tam, T., Hewstone, M., Kenworthy, J., & Cairns, E. (2009). Intergroup trust in Northern Ireland. Personality and Social Psychology Bulletin, 35(1), 45-59.

Tausch, N., & Becker, J. C. (2013). Emotional reactions to success and failure of collective action as predictors of future action intentions: A longitudinal investigation in the context of student protests in Germany. *British Journal of Social Psychology*, *52*(3), 525-542.

Thohir, Mudjahirin. 2010. "Fundamentalisme Keagamaan dalam Perspektif Kebudayaan" dalam Jurnal *Analisa,* Vol. XVII, No. 2, Juli 2010.

Van Dijk, W. W., Goslinga, S., & Ouwerkerk, J. W. (2008). Impact of responsibility for a misfortune on schadenfreude and sympathy: Further evidence. *The Journal of Social Psychology*, *148*(5), 631-636.

van Prooijen, J. W., & Krouwel, A. P. (2019). Psychological features of extreme political ideologies. *Current Directions in Psychological Science*, *28*(2), 159-163.

van Prooijen, J. W., Krouwel, A. P., Boiten, M., & Eendebak, L. (2015). Fear among the extremes: How political ideology predicts negative emotions and outgroup derogation. *Personality and social psychology bulletin*, *41*(4), 485-497.

Van Zomeren, M., Fischer, A. H., & Spears, R. (2007). Testing the limits of tolerance: How intergroup anxiety amplifies negative and offensive responses to out-group-initiated contact. *Personality and Social Psychology Bulletin*, *33*(12), 1686-1699.

Van Zomeren, M., Spears, R., Fischer, A. H., & Leach, C. W. (2004). Put your money where your mouth is! Explaining collective action tendencies through group-based anger

and group efficacy. *Journal of Personality and Social Psychology*, *87*(5), 649-664.

Verkuyten, M. (2009). Support for multiculturalism and minority rights: The role of national identification and out-group threat. *Social Justice Research*, *22*(1), 31-52.

Verkuyten, M., & Slooter, L. (2007). Tolerance of Muslim beliefs and practices: Age related differences and context effects. *International Journal of Behavioral Development*, *31*(5), 467-477.

Verkuyten, M., & Yogeeswaran, K. (2017). The social psychology of intergroup toleration: A roadmap for theory and research. *Personality and Social Psychology Review*, *21*(1), 72-96.

Verkuyten, M., Yogeeswaran, K., & Adelman, L. (2019). Intergroup toleration and its implications for culturally diverse societies. *Social Issues and Policy Review*, *13*(1), 5-35.

Wang, J., & Wang, X. (2012).*Structural equation modeling: Applications using Mplus*. West Sussex, United Kingdom: John Wiley & Sons.

Watt, W. Montgomeri. 1979. *Islamic Philosophy and Theology*, Edinberg: The University Press,

Weldon, S. A. (2006). The institutional context of tolerance for ethnic minorities: A comparative, multilevel analysis of Western Europe. *American Journal of Political Science*, *50*(2), 331-349.

Wenzel, M., Mummendey, A., Weber, U., & Waldzus, S. (2003). The ingroup as pars pro toto: Projection from the ingroup onto the inclusive category as a precursor to social discrimination. *Personality and Social Psychology Bulletin*, *29*(4), 461-473.

Wenzel, M., Mummendey, A., Weber, U., & Waldzus, S. (2003). The ingroup as pars pro toto: Projection from the ingroup onto the inclusive category as a precursor to social discrimination. *Personality and Social Psychology Bulletin*, *29*(4), 461-473.

Yatim, Badri. 1997. *Sejarah Peradaban Islam.* Jakarta: Rajawali Pers.

Zaduqisti, E., Ula, M., Haryati, T.A., & Basyar, K. (2016). Pendidikan Islam transformatif dan kematangan beragama sebagai prediktor pemahaman konsep Jihad. Yogyakarta: Matagraf Yogyakarta.

Zaenuddin. 2015. *Agama: Antara Fundamentalis Dan Moderat.* https://www.uin-malang.ac.id/r/151101/agama-antara-fundamentalis-dan-moderat.html

Zagefka, H., Noor, M., Brown, R., de Moura, G. R., & Hopthrow, T. (2011). Donating to disaster victims: Responses to natural and humanly caused events. *European journal of Social Psychology*, *41*(3), 353-363.

Zahrah, Muhammad Abu *Tarikh al-Madzahib al-Islamiyah,* Juz I, Dar al-Fikr al-Arabi.

Zahrah, Muhammad Abu. 1996. *Aliran Politik dan Aqidah dalam Islam,* Jakarta: Logos.

Amin, Abd. Rauf Muhammad. 2014. "Prinsip Dan Fenomena Moderasi Islam Dalam Tradisihukum Islam" dalam Jurnal *Al-Qalam* Volum'e 20 Edisi Khusus Desember 2014.

TENTANG PENULIS

Dr. Esti Zaduqisti, S.Ag. M.Si adalah dosen IAIN Pekalongan yang dilahirkan di Pekalongan, tahun 1977. menempuh pendidikan S1 di STAIN Pekalongan (lulus 2002), S2 di psikologi UGM Yogyakarta (lulus 2006), dan S3 di Universitas Negeri Malang (psikologi Pendidikan, lulus tahun 2013). Sebelum menulis buku ini, penulis pernah menulis 2 buku lain, yaitu; yang pertama, berjudul ”Pembelajaran Berbasis Masalah dalam rediksi Dimensi Nilai Budaya’, diterbitkan oleh Duta media Utama pada tahun 2014. Yang kedua, berjudul “Pendidikan Islam Transformatif dan Kematangan Beragama sebagai Prediktor Pemahaman Konsep Jihad” diterbitkan oleh STAIN Pekalongan Press, tahun 2015.

Beberapa karya Ilmiah dalam bentuk jurnal yang diterbitkan di beberapa jurnal nasional dan internasional adalah sebagai berikut: (dalam 5 Tahun terakhir)

Tahun 2015.

1. When agony begets zealotry: The differential role of globalization threats in mediating the effect of competitive victimhood on muslims' religious fundamentalism. *Archive for the Psychology of Religion* 37 (2) ,pp.200. **Terindeks di Scopus**

2. The Effect of Intergroup Threat and Social Identity Salience on the Belief in Conspiracy Theories over Terrorism in Indonesia: Collective Angst as a Mediator. *International Journal of psychological Research*. Vol 8 (1): 24-35. **Terindeks di Scopus**
3. Demonising the victim: Seeking the answer for how a group as the violent victim is blamed. *Psychology & Developing Societies*. Vol. 27 no1. 2015: 31–57. **Terindeks di Scopus**
4. The Differential role of globalization threats in mediating the effect of competitive victimhood on Muslims' religious fundamentalism. *Archive for the Psychology of Religion* (2015) 1-27. **Terindeks di Scopus**
5. Maqamat Tasawuf dan Terapi Kesehatan Mental (Studi Pemikiran Amin Syukur). *Religia*. Vol 18, No 2.p. 187-206. **Terindeks di Sinta peringkat 2**

Tahun 2016.

1. You Are the Real Terrorist and We Are Just Your Puppet: Using Individual and Group Factors to Explain Indonesian Muslims' Attributions of Causes of Terrorism. *Europe's Journal of Psychology* Vol 12, No 1. **Terindeks di Scopus**
2. The role of identity subversion in structuring the effects of intergroup threats and negative emotions on belief in anti-West conspiracy theories in Indonesia. *Psychology & Developing Societies* Vol. 3. **Terindeks di Scopus**

3. Efektivitas Teknik Konseling Dengan Menulis Jurnal Belajar Dalam Meningkatkan Kemandirian Belajar (Perspektif Konseling Lintas Budaya). Konseling Religi. **Terindeks di Sinta peringkat 2**

Tahun 2017.

1. The role of dual categorization and relative ingroup prototypicality in reparations to a minority group: An examination of empathy and collective guilt as mediators. *Asian Journal of Social Psychology*, 20 (1). Pages: 1-59. **Terindeks di Scopus.**
2. A Majority Group's Perspective-taking Towards a Minority Group Its Antecedents and Impact on Support for Minority Helping. *Psychology and Developing Societies,* 29 (1) .hlm: 44–73. **Terindeks di Scopus**
3. The Effect of a Majority Group's Perspective-Taking on Minority Helping. *Psychological Studies* 62, (1), pp 60–69. **Terindeks di Scopus.**
4. The Impact Of Cultural Dimensions On Students'attitude Towards Problembased Learnin. *Jurnal Penelitian,* 13 (1). **Terindeks di Sinta peringkat 3.**

Tahun 2019.

1. Explaining Muslims' aggressive tendencies towards the West: The role of negative stereotypes, anger, perceived conflict, and Islamic fundamentalism.

Psychology and Developing Societies, 31 (1) .hlm: 56–87. **Terindeks di Scopus.**

2. Pemahaman Konsep Jihad Ditinjau Dari Identifikasi Kelompok, Persepsi Ancaman Antar-Kelompok, Dan Kepribadian. *Indonesian Psychological Research Vol 1 No 1.* **Jurnal Nasional belum terakreditasi.**

Amat Zuhri, M.Ag, dilahirkan di Pekalongan pada tanggal 4 April 1972. Bekerja sebagai Dosen di bidang Akhlak Tasawuf Prodi Tasawuf dan Psikoterapi, Fakultas Ushuludin Adab dan Dakwah IAIN Pekalongan. Pendidikan S1 ditempuh di jurusan Aqidah Filsafat, IAIN Jakarta (tahun 1997), sedangkan S2 di Islam dan Modernitas, IAIN Jakarta (2000), sekarang sedang menempuh studi S3 di UIN Walisongo Semarang.

Pengalaman Riset yang pernah dilakukannya antara lain berjudul:

1. Rifa'iyah di Pekalongan (tahun 2003)
2. Feodalisme Jawa dalam UUD 1945 (tahun 2004)
3. Kepuasan Kerja Dosen STAIN Pekalongan Ditinjau dari Motivasi Kerja dan Persepsinya tentang Birokrasi (tahun 2006)
4. Merebut Hak atas Air Bersih: Nestapa dan Perjuangan Masyarakat Pekalongan di Balik Kantung Tebal Pengusaha Batik (tahun 2006)

5. Tasawuf Positif: Menggali Nilai-nilai Positif Tasawuf Falsafi bagi Masyarakat Modern (tahun 2007)
6. Persepsi Mahasiswi Terhadap Jilbab Gaul (tahun 2008)
7. Peranan Tasawuf dalam Menjaga Kelestarian Lingkungan (Studi Kasus di Padepokan Mbah Munawar Karanggondang Kecamatan Karanganyar Kabupaten Pekalongan) (tahun 2010)
8. Motivasi Belajar Mahasiswa Ushuluddin Ditinjau dari Persepsinya Tentang Jurusan Ushuluddin STAIN Pekalongan dan Masa Depan Alumninya (tahun 2013)
9. Pendidikan Karakter di Pondok Pesantren Pabelan (tahun 2014)
10. Corak Materi Pembelajaran Aqidah di Madrasah Aliyah Swata Pekalongan (tahun 2015)
11. Kepemimpinan Spiritual Islam Kejawen (Kajian atas Serat Wedatama Karya Mangkunegara IV) (tahun 2018)

Buku:

- Ilmu Tasawuf (tahun 2015)
- Warna-warni Teologi Islam (tahun 2018)

Jurnal:

- Kecenderungan Teologi Maturidiyah (Religia 2017)
- Tasawuf dalam Sorotan Epistemologi dan Aksiologi (Religia 2016)
- Ilmu Kalam dalam Sorotan Filsafat Ilmu (Religia 2015)
- Etika Kewarganegaraan dalam Serat Wulangreh (Sabda 2017)

IKATAN SARJANA
Nahdlatul 'Ulama

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

K.H. ABDURRAHMAN WAHID

PEKALONGAN – INDONESIA

https://uingusdur.ac.id/

IAIN PEKALONGAN PRESS

Jl. Kusumabangsa No. 9 Pekalongan 51114
Telp. (0285) 412575 Fax. (0285) 423418
E-mail: lp2m.@iainpekalongan.ac.id

ISBN : 978-602-6203-09-0